# اصولِ فقہ

حصہ اول

مولانا معین الدین خٹک رحمۃ اللہ علیہ

مرتبہ

پروفیسر نور ورجان

البدر پبلیکیشنز اردو بازار۔ لاہور

# اصولِ فقہ

مولانا معین الدینؒ

ترتیب و تدوین

پروفیسر نور ورجان

حصہ اوّل

البدر پبلی کیشنز، اردو بازار لاہور 54000

7225030

☆ نام کتاب اصولِ فقہ (اوّل)

☆ مصنف مولانا معین الدین خٹک

☆ مرتب پروفیسر نور ورجان

☆ ناشر عبدالحفیظ احمد

☆ اشاعت دوم اپریل' 2009ء

☆ مطبع اشفاق پرنٹرز' لاہور

☆ ہدیہ -/300 روپے

0300-8485030

# عرض ناشر

الحمد للہ البدر پبلی کیشنز پچھلے تیس سال سے بلند پایہ علمی کتب شائع کر رہا ہے۔
مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، سید قطب شہیدؒ، عبدالحمید صدیقیؒ، یوسف القرضاوی، محمد قطب، مولانا محمد یوسف اصلاحی، طالب ہاشمی اور آبادشاہ پوری جیسے نامور علماء دین اور مصنفین کی سرپرستی حاصل ہے۔

اب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے مولانا معین الدین خٹک مرحوم کی اصول فقہ شائع کی جا رہی ہے اور انشاء اللہ اس کے ساتھ ہی تشریحات صحیح بخاری شائع کی جائے گی۔

احباب سے دُعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عظیم الشان کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی توفیق عطا فرمائے اور دُنیا اور آخرت کے لئے خیر و برکت کا باعث بنائے۔ آمین

عبدالحفیظ احمد

# فقہ کی جدید تشکیل

''موجودہ دور میں اسلام کی سب سے بڑی ضرورت فقہ کی تدوین جدید ہے تا کہ آئندہ زندگی کے ان سینکڑوں ہزاروں مسائل کا صحیح اسلامی حل پیش کیا جائے جن کو دنیا کے موجودہ قومی اور بین الاقوامی، سیاسی، معاشی اور سماجی ارتقاء نے پیدا کر دیا ہے''

علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم کے نام وہ ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

''یہ میرا عقید ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نظر سے زمانہ حال کے اُصول قانون Jurisprudence پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم وہی شخص ہوگا۔ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔ اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔''

(اقبالؒ)

# ترتیب

# انتساب

مولانا عبدالمالک

شیخ القرآن والحدیث

کے نام

جو عصرِ حاضر میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے نقیب،

ملتِ اسلامیہ کے

اتحاد کے علمبردار

اور ملتِ اسلامیہ کے علماء وصلحاء

کے

امیرِ کارواں ہیں۔

نگاہ بلند، سخن دلنواز، جاں پُر سوز

یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لئے

پروفیسر نورورجان

# چند باتیں......از مؤلف

تفہیم اصولِ فقہ حصہ اول اور دوم مولانا معین الدینؒ کے اُن شاہکار خطبات کے مجموعے ہیں جو آپ نے ادارہ معارف اسلامی کراچی کے زیرِ اہتمام ۳۔ اگست تا ۲۵۔ ستمبر ۱۹۶۶ء یعنی دو ماہ سے بھی کم عرصہ میں ارشاد فرمائے تھے۔ اِسی عرصہ میں آپ نے اصولِ تفسیر پر سات لیکچرز اور دروسِ قرآن پر چار لیکچرز ارشاد فرمائے تھے۔

اُصولِ تفسیر کے سلسلہ میں ارشاد فرمائے گئے خطبات کی تدوین و ترتیب جاری ہے۔ سر دست اصولِ فقہ (Islamic Jurisprudence) پر مبنی دو جلدوں پر مشتمل مباحث پیش کیے جا رہے ہیں۔ (سید منور حسن صاحب کی تصدیق کے مطابق ان خطبات کے دوران مولانا معین الدینؒ کے سامنے کسی قسم کے نوٹس Notes نہیں ہوتے تھے)

علوم وفنون اسلامیہ میں اصولِ فقہ یعنی قوانین اسلامی کے استخراج، انطباق اور اخذِ نتائج پر مبنی علم دوسرے علوم کا سرتاج ہے۔ اس کا تعلق عقل وفکر سے ہے۔ چونکہ یہ انتہائی دقیق علم ہے، اس لئے صاحبانِ کمال ہی اِس پر لب کشائی کرتے رہے ہیں۔ فقہ کا علم اور اِس پر عمل درآمد دراصل اصولِ فقہ کے عظیم الشان علم کی روشنی میں قدم بڑھاتا ہے۔

اُردو زبان میں اصولِ فقہ کو سہل انداز میں اَب تک پیش کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی تھی۔ جو مواد اس وقت اُردو زبان میں موجود ہے وہ عربی زبان سے ترجمہ کیا گیا ہے اور اِن تراجم کی زبان بھی مشکل، ثقیل اور گنجلک ہے۔ طالب علم اور اساتذہ اصولِ فقہ کے اتھاہ سمندر میں معانی وفہم کے مراد کے موتیوں کو مدتوں کی کوششوں کے بعد بھی حاصل کرنے میں ناکام رہتے تھے۔

## موجودہ عدالتی نظام اور اصولِ فقہ

عدالتوں میں وکلاء حضرات اور جج صاحبان کو عربی کتب تک براہِ راست رسائی حاصل نہ تھی۔ اور انگریزی زبان میں موجود مواد خالصتاً اصولِ فقہ پر مبنی نہیں تھا۔ ان حضرات کے سامنے جو مواد تھا اُس میں فقہ اور اصولِ فقہ کے مابین خطِ امتیاز نہیں کھینچا گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ عدالتی نظام سے منسلک تمام حضرات یہ چاہتے تو ہیں کہ ایک اسلامی معاشرہ کے عملی مسائل کو قرآن و

حدیث کی روشنی میں حل کریں مگر مشکل یہ موجود تھی کہ اسلامی قانون کے اصول پوری ترتیب، مربوط انداز اور آسان زبان میں میسر نہ تھے۔

## اُصولِ فقہ سے استفادہ؟ عدالتی نظام میں

میری ناقص رائے یہ ہے کہ عدالتی نظام میں جب کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے اور ایسا تقریباً ہر ایک انسانی مسئلہ میں ہوتا ہے تو سب سے پہلے اِس مسئلے کی بنیاد اصولِ فقہ کے کسی اصول میں تلاش کی جائے۔ دوسرے مرحلے میں ایک وکیل Advocate گزشتہ اسلامی تاریخ عدل و انصاف کے ایسے نظائر تلاش کرے جو اِس اصول کی روشنی میں طے پا گئے ہوں۔ اور ایسے واقعات اور فیصلے بہت سی کتابوں میں درج ہیں۔

تیسرے مرحلے میں یہ دیکھا جائے کہ اِس تاریخی نظیر میں اصولِ فقہ کے مذکورہ اصول کو کیسے استعمال کیا گیا تھا۔ اصول سے جیسے فائدہ وہاں اٹھایا گیا تھا، آپ بھی اِس اصول کے متعلقہ حصہ کی روشنی میں عدالت کے سامنے اپنا کیس پیش کریں۔ مخالف وکیل بھی اصولِ فقہ کے اِس اصول کی نافذیت کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کرے گا۔ اور اُسے یہ بتانا ہوگا کہ اُس کے موکل کے کیس میں ا[illegible]ولِ مذکورہ کے بجائے ایک دوسرا اصول نافذ ہوتا ہے۔ اس طرح جج صاحب بھی کسی نتیجے پر پہنچنے میں اپنے علم و فہم کو کام میں لا کر سہولت محسوس کریں گے۔

پاکستان کے موجودہ عدالتی نظام میں جس دِن منطق (Reasoning) نے اصولِ فقہ کی روشنی میں رواج پالیا تو ''عدلِ اجتماعی'' کا وہ تصور راہ پائے گا جو اسلامی فلاحی مملکت کا مقصود ہے۔

اس طریقہ کار میں ابتدائی طور پر مواد کی فراہمی میں دقت پیش آئے گی مگر پھر ایک وقت آئے گا کہ انگریزی قوانین اور اُن کی تشریح کی جگہ (Islamic Jurisprudence) کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ مسلمانوں کا عقیدہ ٹرائیل کے دوران اصولِ فقہ کے اصول سے ہم آہنگ ہوگا۔ اور وہ جج کے فیصلہ کو دل و جان سے قبول کر کے سرِ تسلیم خم کر دیں گے۔

میں نے اِسی ضرورت کے پیشِ نظر مولانا معین الدینؒ کے عظیم الشان خطبات کی تدوین کی ہے۔ خدا کرے میری یہ کوشش اسلامی قوانین کے نفاذ میں مدد دے۔ آمین۔ جو حضرات

بھی اس راہ میں کوشش کریں گے، اللہ تعالیٰ اپنے فضلِ خاص سے اپنے درجِ ذیل ارشاد کے مطابق اُن کی رہنمائی کرے گا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۔ وَاِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ ۝'' (العنکبوت۔۶۹)

''جولوگ ہماری خاطر مجاہدہ (اپنی پوری کوشش) کریں گے، انہیں ہم اپنے راستے دکھائیں گے۔اور یقیناً اللہ نیکوکاروں کے ساتھ ہے''

**دینی مدارس** کے اساتذہ اور طلبا اصولِ فقہ کی اِن دو جلدوں سے اِس طرح استفادہ کر سکتے ہیں کہ اگر ان کا مطالعہ سبق پڑھنے سے پیشتر کیا جائے تو عربی کتب کی روح کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

تفہیم اصولِ فقہ حصہ اول میں کتاب اللہ کی تقسیم اور حصہ دوم میں سنت، اجماع، قیاس، استحسان اور اجتہاد کے مباحث پیش کئے جا رہے ہیں۔

یہ خطبات ۱۹۶۶ء میں ٹیپ ریکارڈر کے ذریعے سپولز پر محفوظ کئے تھے۔۳۴ سال کے طویل عرصہ کے بعد اس مواد کو گزشتہ دو سال میں کاغذ پر منتقل کیا گیا ہے۔ مولانا معین الدینؒ کی وفات (جولائی ۱۹۸۲ء) کے اٹھارہ سال بعد ان خطبات کو دو مجموعوں کی صورت میں پیش کیا جا رہا ہے۔ لیکن سپولز سے جدید کیسٹ پر بالترتیب منتقلی، صفحہ قرطاس پر تقریری انداز سے تحریری انداز میں لانا۔ کمپوزنگ اور پھر علماء کی نظر ثانی کے جانگداز مراحل اور طویل محنتِ شاقہ کے بعد کتابی صورت میں آپ تک پہنچانا، ایک صبر آزما کام تھا۔ مجھے اپنی کم علمی کا شدید احساس ہے، اِس لئے زبان و بیان کی غلطی پر اللہ تعالیٰ سے مغفرت کا طلبگار ہوں۔ ان خطبات میں تمام خوبیوں کا منبع اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ اِس عظیم علمی کام کے دوران مولانا عبدالمالک شیخ القرآن والحدیث، حافظ علامہ محمد عارف، علامہ محمد ظہیر الدین بھٹی، پروفیسر مسلم سجاد اور علامہ محمد شبیر عباسی کا علمی و عملی تعاون مجھے ہمیشہ حاصل رہا۔ جس کے لئے امت مسلمہ کے ہر فرد کو اُن کا شکرگزار ہونا چاہیئے۔ مولانا معین الدینؒ کے رسوخ فی العلم اور تفقہ فی الدین کا مقام مستقبل کا مورخ معین

کرے گا۔ اِس سلسلہ میں مولانا کے دو فقہی مقالے ''اسلام اور عصرِ حاضر کا چیلنج'' میں شامل ہیں، اُن کو بھی مدِ نظر رکھا جائے۔ علامہ حافظ محمد عارف صاحب نے تفہیم اصول فقہ کی دونوں جلدوں پر نظر ثانی فرمائی ہے۔ میں اِس سلسلہ میں اُن کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور اُن کے حق میں اللہ کے حضور خیر و برکت کے لئے دست بدعا ہوں۔

مولانا کے دیگر علمی جواہر ریزوں کی ترتیب و تدوین کے سلسلہ میں مجھے دعاؤں کی ضرورت ہے۔ میری یہ دعا ہے کہ یہ دونوں مجموعے ملتِ اسلامیہ کے ہر فرد کے لئے بلاواسطہ اور بالواسطہ دنیا و آخرت کی سعادت کے حصول کا باعث بن جائیں۔ آمین۔

پروفیسر نور ور جان

۱۲۔ شعبان المعظم ۱۴۲۱ھ

۹۔ نومبر ۲۰۰۰ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# دیباچہ

الحمد اللہ الذی خلق الانسان وعلمہ البیان والصلوٰۃ والسلام علی قاسم الخیرات والامر بالمعروف والناھی عن المنکرات،خاتم الرسل وشافع الامم محمد ﷺ اما بعد،

شریعت اسلامیہ کی بنیاد اصلاً دو ہی چیزیں ہیں۔
نمبر 1۔کتاب اللہ اور نمبر 2۔سنت رسول اکرم ﷺ۔

دین اسلام کے احکام ان دونوں سے ماخوذ ہیں۔اور مجتہدین نے احکام کے استنباط واستخراج میں ان ہی دونوں کی طرف رجوع کیا ہے۔خود رسول اکرم ﷺ نے اس قسم کے استنباط کی تائید و حوصلہ افزائی فرمائی۔

جب رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی و گورنر بنا کر بھیجا تو آپؐ نے اس موقعہ پر ان سے سوال کیا۔

کیف تقضی اذا عرض لک قضاء"؟ قال اقضی بکتاب اللہ قال : فان لم تجد فی کتاب اللہ، قال : اقضی بسنۃ رسول اللہ، قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ قال اجتھد رائی ، ولا الو. قال فضرب رسول اللہ ﷺ صدرہ، وقال الحمد اللہ الذی وفق رسول، رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ،

اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات و مقدمات میں فیصلہ کس طرح کرو گے؟۔عرض کیا، اللہ کی کتاب کے ذریعہ۔فرمایا

اگر تم نے اللہ کی کتاب میں اس سلسلے میں کوئی حکم نہ پایا تو؟ عرض کیا تو پھر سنت ﷺ

ہے۔ فرمایا، اگر تمہیں وہاں بھی نہ ملا تو پھر؟ عرض کیا پھر اپنی رائے سے اجتہاد واستخراج کروں گا اور اسی سلسلے میں کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ چنانچہ رسول ﷺ نے ان کے سینے پر دست مبارک مارتے ہوئے فرمایا

''خدا کا شکر ہے جس نے رسول ﷺ کے قاصد کو اس کی ہدایت فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔ (۱)۔اس حدیث سے ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ شریعت اسلامیہ کی بنیاد دو چیزیں ہیں۔اوّل کتاب اللہ، دوئم، سنت رسول ﷺ۔

دوسری یہ بات کہ تیسرا درجہ اجتہاد کا ہے جس کے لوازمات استنباط واستخراج ہیں۔
حضرتِ عمر فاروقؓ نے جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو عہدہ قضاء سپرد کیا تو فرمایا'' جو معاملہ تمہارے سینے میں خلش پیدا کرے، اِس کو خوب سمجھنے کی کوشش کرنا، کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ میں نہ ملے، تو اس معاملہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے اس کے مشابہ معاملات اور نظائر پر نظر ڈالنا، پھر اس کے بعد قیاس کرنا اور یہ خیال بھی رکھنا کہ جو خدا کی منشاء کے قریب تر اور حق سے زیادہ مشابہ ہو، اسکو اپنے ارادے میں شامل کرنا۔

صحابہ کرامؓ کو رسول ﷺ کی زندگی میں اجتہاد کی ضرورت بہت کم پیش آئی۔کیونکہ مسئلہ کا حل حضور ﷺ سے دریافت کرلیا کرتے تھے۔اجتہاد کی ضرورت آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد پیش آئی اور جیسے جیسے اسلام آفاق میں پھیلتا گیا، نئے نئے واقعات ظہور میں آنے لگے۔خلیفہ اوّل کے عہد کی بہ نسبت خلیفہ ثانی کے زمانہ خلافت میں کثرت سے مسائل مجتہد فیہ پیش آئے جو بعد کے قرون کے لئے مشعل راہ ثابت ہوئے۔قرآن عربی زبان میں نازل ہوا اور اس کی تشریح بھی سنت نے اسی زبان میں کی، آپ ﷺ کے صحابہ بھی اہل زبان تھے۔وہ عربی زبان ،اس کے الفاظ کے معانی اور ان کے خواص کو بہت زیادہ جاننے والے تھے۔کلام کے نظم ونسق اور اسلوب کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے۔پھر رسول ﷺ کے ساتھ ان کی صحبت اور احکامِ شریعت کے اسباب کا اس ذریعہ سے علم، ان حضرات کیلئے ،سرِ شریعت کی معرفت کا سبب تھا۔اس کے ساتھ ہی صفائیِ قلب اور جدتِ ذہن قدرت کی طرف سے ان کو مرحمت فرمائے گئے، جس کی بنا پر وہ استنباطِ احکام کے لئے کسی قسم کے اصول وقواعد کے محتاج نہ تھے۔ان میں استنباطِ احکام کے لئے

ایسی قوت راسخہ پیدا ہوگئی تھی کہ جب کبھی کوئی نیا واقعہ پیش آتا، بغیر کسی تکلف کے کتاب اللہ اور سنت صحیحہ سے اس کے احکام کا استخراج فرمالیا کرتے تھے۔ (۲)
اس لئے بعد کے ادوار کے لوگوں کے لئے صحابہ کرامؓ کے فیصلے بھی مینارۂ نور اور واجب تقلید ہیں۔
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ارشاد فرماتے ہیں۔

اولئک اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کانوا افضل هذه الامّة ، ابرّها قلوباً واعمقها علماً و اقلّها تکلّفاً ، اختارهم الله لصُحبة نبيّه، ولاقامة دينه . فاعرفوا لهم فضلهم ، واتبِعوهم على اثرِهم ،وتمسّكوا بما استطعتُم مِن اَخلاقِهم وَ سيرهم ، فانّهُم كانوا على الهُدى المستقيم۔ (۳)

''یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اس امت کے سب سے افضل لوگ ہیں یہ سب سے بڑھ کر نیک دل ہیں۔ علم کے اعتبار سے سب سے زیادہ گہرائی اور گیرائی کے حامل اور تکلف کے اعتبار سے سب سے کم۔
اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور اپنے دین کی اقامت کیلئے منتخب فرمایا۔ تم ان کی فضلیت کا اعتراف کرو۔ اور ان کے نقش قدم پر چلو۔ جہاں تک ممکن ہو ان کے اخلاق اور سیرت کو اپناؤ، اس لئے کہ یہ ٹھیک ٹھیک ہدایت پر تھے''۔

حضرت عبدالرحمن بن یزید بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ لوگوں نے عبداللہ بن مسعودؓ سے بہت سے سوالات کئے تو آپ نے فرمایا ''ہم پر ایک وقت ایسا تھا کہ ہم کسی معاملہ کا فیصلہ نہیں کر سکتے تھے اور نہ ہی کوئی فتوی دے سکتے تھے، اس لئے کہ ہم اس کے اہل ہی نہیں تھے۔ پھر اللہ عزوجل کے فیصلے کے نتیجے میں ہم اس منزل پر پہنچے، جسے تم دیکھ رہے ہو۔

فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما فى كتاب الله،فان جاءه امر'' ليس فى كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلی اللہ علیہ وسلم فان جاءه امر'' ليس فى كتاب الله ولا قضى به نبيه صلی اللہ علیہ وسلم فليقض بما قضى به الصالحون، فان جاءه

امر" ليس في كتاب الله ، ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون فليجتهد رايه'، ولايقل انى اخاف فان الحلال بيّن والحرام بيّن، وبين ذلك امو ر مشتبها ت فدع ما يريبك الى مالا يريبك۔ (۴)

چنانچہ آج کے بعد جسے کوئی معاملہ پیش آئے ، اسے اللہ کی کتاب کے مطابق حل کرے۔ اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر اللہ کی کتاب میں نہیں ہے تو اسے اپنے نبی ﷺ کے فیصلے کے مطابق نبٹائے اور اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے ، جس کا ذکر نہ کتاب اللہ میں ہے نہ نبی ﷺ کی سنت میں تو اسے چاہئے کہ وہ (سلف) صالحین کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر نہ اللہ کی کتاب ، نہ نبی ﷺ کے فیصلوں میں اور نہ سلف صالحین کے فیصلوں میں موجود ہو تو پھر اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔ یہ نہ کہے کہ مجھے (فیصلہ کرنے سے) ڈر لگتا ہے، اس لئے کہ حلال بھی واضح ہے، حرام بھی واضح ہے البتہ ان دونوں (حلال وحرام) کے درمیان بعض چیزیں مشتبہ ہیں۔ تم مشکوک چیز کو چھوڑ کر اس صورت کو اختیار کرو جس میں کوئی شک نہیں"۔

اس بیان سے درج ذیل حقیقت واضح ہوگئی اور فقہ کی ماخذ چار چیزیں قرار پائیں۔
(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول ﷺ (۳) اجماع امت اور (۴) قیاس ، تاہم اجماع اور قیاس بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول ہو۔

صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور بہت سے تبع تابعینؒ میں بھی کتاب وسنت سے استخراج مسائل اور اجتہاد کی وافر صلاحیتیں موجود تھیں، اس لئے ان کے زمانے میں عام طور پر منضبط اور مدوّن اصولوں کی ضرورت محسوس نہ کی گئی، البتہ بعد کے ادوار کے لئے اس کی ضرورت مسلّمہ تھی۔ جبکہ عجم میں بھی دور دور تک اسلام پھیل گیا اور عرب میں بھی علم وفقہ کی صحابہؓ جیسی قابلیت نہیں پائی جا تی تھی۔ اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے سب سے پہلے جس شخصیت نے ان اصول وضوابط کی تدوین کا کام کیا، اس بارے میں اہلِ علم کے ہاں معمولی اختلاف ہے۔ اصول السرخسی (۵) کے مقدمہ میں علامہ ابوالوفا افغانی لکھتے ہیں۔

**واما اوّل من صنف فی علم الا صو ل ___ فیما نعلم___ فھو اما م الائمه و سراج الا مة ابو حنیفة النعما ن حیث بین طر ق الا ستنباط فی " کتاب الر ا ی" له.**

ہمارے علم کے مطابق اصول فقہ میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والی ہستی امام الائمہ، سراج الامۃ ابوحنیفہ نعمان (بن ثابتؒ) کی ہے کہ سب سے پہلے آپ نے اپنی کتاب (الرای) میں استنباط واستخراج مسائل کے اصول وقواعد بیان کئے جبکہ علامہ اسنوی (6) نے التمہید میں، امام زرکشی نے البحر المحیط میں (8،7) اوراستاد ابوزھرہؒ نے اپنی کتاب "اصول الفقہ" میں، امام شافعیؒ کو اصول فقہ کا مدوّن اول قرار دیا ہے۔ الاستاذ ابوزھرہ تحریر فرماتے ہیں۔

**ولقد کا ن الشافعی جد یر ا بان یکو ن اول من یدون ضوابط الا ستنباط فقد او تی علما دقیقا باللسان العربی ، حتیٰ غُد فی صفو ف الکبار من علماء اللغة ،و اوتی علم الحدیث فتخرج علیٰ اعظم رجا له واحا ط بکل انو اع الفقه فی عصره ،وکا ن حر یصا کل الحرص علی ان یعرف اسبابُ الخلاف و الوجھا ت المختلفة التی یتجه الیھا انظار المختلفین۔(۹)**

امام شافعیؒ اس لائق تھے کہ آپ ضوابط استنباط کی تدوین کے معاملے میں اولیت کا شرف حاصل کرتے کیونکہ ایک طرف آپ عربی زبان کی باریکیوں کے ایسے جید عالم تھے کہ آپ کا شمار کبار علماء لغت میں ہوتا ہے تو دوسری طرف آپ نے عظیم محدّثین سے علم حدیث حاصل کیا تھا۔ اس طرح آپ حدیث کے بہترین عالم تھے۔ اس کے علاوہ آپ اپنے زمانے کے تمام مکاتب فقہ کی فقہ کو تمام تر انواع کے ساتھ جاننے والے تھے اور صحابہؓ کے زمانے سے لے کر اپنے زمانے کے علماء کے اختلافات پر آپ کی گہری نظر تھی۔ اس کے ساتھ آپ کی انتہائی دلچسپی اور خواہش اس امر میں رہتی کہ آپ اختلاف کے اسباب اور ان پہلوؤں سے مکمل واقف ہوں جن کی طرف (اختلافی مسائل میں) علماء اسلام کی نگاہ رہتی تھی۔

شیعہ امامیہ میں سے آیت اللہ سید حسن الصدر نے بھی اگر چہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ اصول فقہ کے سب سے پہلے مصنف امام محمد باقر ہیں لیکن انہوں نے اس سلسلے میں امام صاحب کی کسی مستقل تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔ صرف قواعد کی املاء کا ذکر کیا ہے۔ سید حسن الصدر لکھتے ہیں

**اعلم ان اول من اسس اصو ل الفقه و فتح بابه و فتق مسائله الاما م ابو جعفر محمد البا قر ثمّ من بعده ابنه الاما م وقد املیا علی اصحابهما قوا عده۔**

''یاد رکھیے، جس شخصیت نے سب سے پہلے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کا دروازہ کھولا اور مسائل کی توضیح کی وہ امام ابو جعفر محمد باقر اور ان کے بعد ان کے بیٹے ہیں۔ ان دونوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے قواعد لکھوائے''۔ (۱۱)

لیکن یہاں بحث بعض قواعد کے املاء کی نہیں بلکہ مستقل تصنیف کی ہے، اس لئے یہ دعویٰ درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی کتاب (الرائی) ان کی بعض دوسری تصنیفات کی طرح علمی ذخائر میں دستیاب نہیں، اس لئے اکثر اہلِ علم کے نزدیک دستیاب علمی ذخائر کے مطابق اصول فقہ میں اولین تصنیف کا شرف امام شافعیؒ کی کتاب (الرّسالہ) کو حاصل ہے۔

بہر حال امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ نے جن امور کو فقہ کی بنیاد اور اصول ٹھہرایا، اسی پر امت متفق رہی۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول خطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ھ نے سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ

**اخذ بکتا ب الله فمالم اجد فبسنّة رسو ل الله ﷺ فان لم اجد فی کتاب الله ولا سنة رسول الله اخذت بقول اصحابه، اخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم ولا اخرج من قو لهم الی قو ل غیر هم ، فاما اذا نتهی الا مر الی ابراهیم والشعبی وابن سیرین والحسن وعطاء و سعید بن المسیب وعدد رجا لا فقوم اجتهدوا ، فاجتهد کما اجتهدوا۔ (۱۲)**

میں اللہ کی کتاب پر عمل کرتا ہوں، جب مجھے اس میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کو لے لیتا ہوں۔ اگر مجھے کتاب وسنت دونوں میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں اصحاب رسول اللہ ﷺ کے قول کو لیتا ہوں۔ ان میں سے جس کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کے قول کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ مگر ان کے اقوال سے باہر نکل کر کسی اور کا قول نہیں لیتا لیکن جب بات ابراہیم نخعی، عامر شعبی، محمد ابن سیرینؒ، حسن بصریؒ، عطاء اور سعید بن مسیب اور اس درجے کے دوسرے افراد تک پہنچ جائے، تو ان لوگوں نے اجتہاد کیا تھا، بس میں بھی اجتہاد کروں گا جس طرح کہ انہوں نے اجتہاد کیا تھا۔

اس طرح امام شافعیؒ کی کتاب ''الرسالہ'' سے بھی یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان کے نزدیک فقہ کی بنیاد، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس ہے۔

امام شافعیؒ کے بعد دوسری صدی ہجری کے آخر میں اصول فقہ پر باقاعدہ تصنیف وتالیف کا کام شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ دوسری صدی ہجری کے آخر میں یا تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی ۲۲۲ھ نے اصول فقہ پر دو نہایت عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔ ایک کتاب ''الجدل'' اور دوسری ''ماخذ الشرائع''، اس کے بعد شیخ احمد بن حسین المعروف بابن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے ''کتاب الذخیرۃ'' اور امام ابو بکر جصاص احمد بن علی حنفی متوفی ۳۷۰ھ نے ''کتاب الاصول'' تصنیف کی۔ اصول فقہ میں یہ دونوں کتابیں اس دور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں۔ ان کے بعد ہر دور میں اس موضوع پر جلیل القدر کتب تصنیف ہوئیں۔ جن میں سے امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی حنفی ۴۸۳ھ کی کتاب ''الاصول''، امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی متوفی ۵۰۵ھ کی کتاب المستصفی، شیخ ابو الحسن علی بن سلیمان بن احمد المعروف سیف الدین الآمدی متوفی ۶۳۱ھ کی کتاب ''احکام الاحکام فی اصول الاحکام''، قاضی ناصر الدین عبد اللہ بن عمر البیضاوی متوفی ۶۸۵ھ کی تصنیف ''منہاج الوصول الی علم الاصول''، شیخ علاء الدین ابو الحسن علی بن سلیمان بن احمد مرادی حنبلی متوفی ۸۸۵ھ کی کتاب ''تحریر المنقول وتہذیب الوصول'' نے شہرت دوام حاصل کی۔

متاخرین کی کتب میں، حسامی، المنار، توضیح تلویح۔ مسلم الثبوت، نور الانوار اور اصول

الشاشی ہیں جو درس نظامی میں شامل ہیں۔ مذکورہ بالا تمام کتب عربی میں ہیں۔

اب جب کہ تفسیر، حدیث، فقہ پر کافی لٹریچر اردو زبان میں آ چکا ہے مگر اصول فقہ پر (میرے محدود علم کی حد تک) کوئی مستقل اور جامع تصنیف ایسی منظر عام پر نہیں آئی جو اُردو خو اں طبقے کے لئے ان بڑی بڑی عربی کتب کا بدل ثابت ہو۔

نابغہ روزگار، محدث عصر، فقیہہ زماں، غزالی دوراں، حجتہ الاسلام، شیخ التفسیر والحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹکؒ علم کا بحرِ بے کراں، ذہانت کا نیرِ تاباں، تقویٰ میں عالی شان اور گفتگو میں فصیح اللسان تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصولِ فقہ، منطق، فلسفہ، عربی ادب، صرف ونحو، بیان و بدیع اور اسرارالشریعہ وغیرہ کسی بھی موضوع پر جب آپؒ گفتگو کرتے یا لیکچر دیتے تو ایسے معلوم ہوتا کہ آپ اسی مضمون میں متخصص (specialist) ہیں۔

آپؒ مدرسہ شاہی مراد آباد (ہندوستان) سے فارغ التحصیل تھے۔ قدرت نے آپ کو بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا تھا، آپ کے غیر معمولی حافظے کا ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے کہ جب آپ دور طالب علمی میں مراد آباد کے مدرسہ شاہی میں پڑھ رہے تھے تو ایک مرتبہ امتحان ہوا۔ روزانہ بڑی بڑی کتابوں کے تحریری پرچے ہوتے تھے، جن میں صدرالدین شیرازی کی صدرا اور قاضی مبارک جیسی انتہائی مشکل اور دقیق کتابیں بھی تھیں۔ ایک دن شیخ الحدیث مولانا فخرالدین صاحب بڑے غصے میں تھے کہ معین الدین نے کتابیں سامنے رکھ کر پرچے حل کئے ہیں۔ منطق کے استاد مولانا عجب نور صاحب نے مدافعت کی اور مشورہ دیا کہ انہیں سامنے بٹھا کر دوبارہ امتحان لیا جائے، معاملہ صاف ہو جائے گا۔ چنانچہ یہی ہوا اور مولانا موصوف چار گھنٹے تک مسلسل صدرا کا امتحان دیتے رہے اور اس دوران ایک لمحے کے لئے بھی آپ کا قلم نہ رُکا۔ مولانا فخرالدین نے حیران ہو کر مولانا عجب نور سے کہا۔ ''میں نے بہت سے ذہین افراد دیکھے ہیں جن کے اندر قوت مطالعہ موجود ہے مگر ایسے غضب کا حافظہ میں نے کبھی نہیں دیکھا''۔

شمس الائمہ امام سرخسیؒ کے بارے میں تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ

پانچویں صدی ہجری میں جب ماوراءالنہر میں خاقان کی حکومت تھی، خاقان نے ایک آزاد شدہ لونڈی سے عدت کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح کر لیا۔ خاقان اس پر غیر معمولی

طور پر فریفتہ ہو چکا تھا۔ اس لئے اسے زمانہ عدت کا انتظار شاق گذر رہا تھا۔ شمس الائمہ کو جب ایک شرعی معاملہ کی پامالی کی خبر پہنچی تو انھوں نے سلطان کی اس حرکت پر سخت گرفت کی اور اسے شریعت کی خلاف ورزی پر محمول کیا۔ خاقان نے اگر اتباع نفس کا مظاہرہ کیا تھا تو ایک غیور عالم اسے کیونکر برداشت کرسکتا۔ شمس الائمہ نے بلا خوف ملامت اس نکاح کے از روئے شریعت حرام ہونے کا فتوی دے دیا۔ خواہش پرست حکمران کی طرف سے اس جرأت کا جواب یہ تھا کہ فقہ اسلامی کے اس رکن رکین اور علم وفضل کے اس بحر ذخار کو پندرہ سال کیلئے ارجند کے اندھے کنویں میں ڈال دیا گیا۔ لیکن تشنگانِ علم کا رجوع امام موصوف کی طرف برابر جاری رہا۔ شاگردوں کا حلقہ کنوئیں کی منڈیر پر بیٹھ جاتا اور اندر سے امام محترم کے علم وعرفان کا بحرِ بیکراں موجزن ہو جاتا۔ جو کچھ وہ بولتے جاتے شاگرد لکھتے جاتے۔ فقہ حنفی کی جلیل القدر کتاب ''المبسوط'' کی پندرہ جلدیں (بتیس اجزاء) اور السیر الکبیر کی مفصل وجامع شرح اسی قید کے زمانے کی تصنیفات ہیں۔ (۱۵)

شیخ الحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹکؒ کے ساتھ بھی اسی قسم کا معاملہ پیش آیا۔ ایک دفعہ حکومتِ وقت نے جب ۱۹۶۴ء میں آپ کو جیل میں ڈال دیا۔ دوسرے ساتھیوں کے علاوہ جناب پروفیسر خورشید احمد صاحب (نائب امیر جماعتِ اسلامی وممتاز ماہر معاشیات) بھی وہاں موجود تھے۔ پروفیسر صاحب موصوف نے آپ سے درخواست کی مجھے اصولِ فقہ پڑھا دیں۔ مولانا معین الدینؒ فرماتے ہیں کہ وہاں میرے پاس کتابیں نہیں تھیں۔ لہٰذا میں نے حافظہ کی مدد سے ہی بحمد اللہ انہیں اصول الشاشی، نور الانوار، حسامی، توضیح تلویح وغیرہ اصول کی متداول کتابیں پڑھا دیں۔

اس وقت جو کتاب قارئین کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ حضرت شیخ کے ان دروس (لیکچرز) پر مشتمل ہے جو آپ نے ادارہ معارفِ اسلامی کراچی میں جولائی اگست 1966ء میں ارشاد فرمائے۔ ان دروس کے حصول اور کیسٹس سے صفحہ قرطاس پر منتقلی اور طباعت کی کہانی اور اس سلسلے میں پیش آمدہ صعوبتوں کا ذکر تو برادر محترم جناب پروفیسر نورور جان صاحب کریں گے کیونکہ یہ انھیں کا حصہ ہے۔ یہ کتاب اگرچہ حضرت شیخ کی مستقل تصنیف نہیں ہے لیکن مستقل تصنیف سے کم بھی نہیں۔ کیونکہ آپ کے لیکچرز حذف وزوائد سے خالی ہوتے اور آپ کی

گفتگو اصل موضوع تک ہی محدود رہتی۔ قارئین کرام کا مطالعۂ کتاب اس امر کی شہادت کے لئے ان شاء اللہ کافی ہوگا۔ ان شاء اللہ اردو خواں طبقہ کے ججز (Judges)، وکلاء (Advocates)، ماہرین قانون وغیرہ کیلئے بالخصوص اور عربی جاننے والے اہلِ علم مدرسین و طلباء مدارس عربیہ کیلئے بالعموم ضخیم عربی کتب کا نچوڑ ہو ثابت گی۔ اسے مدارس عربیہ اور قانون کی تعلیم دینے والے اداروں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ حضرت شیخؒ نے اس دقیق اور مشکل فن کو جس انتہائی جامع اور سہل انداز میں بیان کیا ہے اس کی مثال ملنی مشکل ہے ۔آپ کے ان دروس (لیکچرز) کی اشاعت حضرت شیخ کے شاگردوں پر بالخصوص اور دوسرے اہلِ علم پر بالعموم ایک قرض تھا، جسے برادر محترم جناب پروفیسر نور ورجان صاحب کی محنت شاقہ نے ادا کردیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں ہماری طرف سے اور جملہ اہلِ اسلام کی طرف سے بہترین جزاء عطا فرمائے۔ (امین)

**حافظ محمد عارف (نائب شیخ الحدیث)**

جامعہ عربیہ، جی۔ٹی۔روڈ گوجرانوالہ، (۸نومبر ۱۹۹۹ء)

# مقدمہ

## حوالہ جات

(۱)۔ جامع الاصول 177 بحوالہ سنن ابی داؤد (کتاب الا قضیة) والترمذی (کتاب الاحکا
م)

(۲)۔ مقدمہ کتاب الرسالہ الامام الشافعیؒ ۱۰-۱۲ مکتبہ محمد سعید اینڈ سنز کراچی۔

(۳)۔ جامع الاصول ۲۹۲ جلد اوّل

(۴)۔ جامع الاصول ۱۷۹ واخرجہ النسائی ۸۰ / ۲۳۰ فی القضاۃ (باب الحکم باتفاق اہل العلم)

(۵)۔ امام ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی متوفی ۴۹۰ ھ

(۴)۔ متوفی ۷۷۷ھ ۸-۷ مقدمہ البحر المحیط از بدر الدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الشافعی الزرکشی
متوفی ۷۹۴ھ

(۹)۔ اصول الفقہ از الاستاذ ابوزھرۃ مطبع دار الفکر العربی

(۱۰)۔ امام محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ

(۱۱)۔ اصول الفقہ از امام ابوزھرۃ ۱۳

(۱۲)۔ جریدۃ الاتحاد ستمبر ۹۹ء مضمون، امام ابوحنیفہ کے فقہی اصول از مولانا گوہر رحمٰن

(۱۳)۔ ظفر المحصلین باحوال المصنفین ۸۸ تا ۹۰ از مولانا محمد حنیف گنگوہی۔

(۱۴)۔ کاروانِ عزیمت از عبدالغنی فاروق ۴۶۱، ۴۶۲

(۱۵)۔ جریدۃ الاتحاد ستمبر ۱۹۹۹ بحوالہ المجلہ (مصر) مقالہ ڈاکٹر عبدالغنی حسن

# مولانا معین الدینؒ مختصر تعارف

نام: معین الدینؒ

ولدیت: مولانا نورالدینؒ

پیدائش: اواخر فروری ۱۹۲۰ء بمقام عیسک چونترہ (کرک) پاکستان

وفات: ۲۷ جولائی ۱۹۸۲ء

(۱۵ شعبان المعظم ۱۴۰۲ھ۔ بوقت عصر۔ عمر ۶۲ سال پانچ ماہ اور چند دِن۔

تحصیل علم: پانچویں جماعت میں والد کی وفات کے بعد سکول کی تعلیم چھوڑ کر ۱۹۳۱ء تا اگست ۱۹۴۲ء اٹھارہ علوم وفنون میں کمال حاصل کیا۔ آپ نے مولانا عمل الدین ٹیری کوہاٹ اور قاسم العلوم مراد آباد (انڈیا) میں مشاہیر عالم اساتذہ سے علوم و فنون میں دستگاہ حاصل کی۔ ۱۹۴۲ء تا ۱۹۸۲ء یعنی پوری عمر تدریس اور جماعت اسلامی کے رکن کی حیثیت سے علمی و عملی خدمات میں صرف کر دی۔ محقق، مفسر، فقیہہ، مورخ، محدث، عظیم خطیب اور مجاہد کی حیثیت سے تاریخ کے صفحات میں اُن کا نام ہمیشہ تابندہ رہے گا۔

(ماخذ۔ معین الدینؒ۔ احوال وآثار از مؤلف)

# مولانا معین الدینؒ....اندازِ لیکچر (Style)

آپ نے حضرت شیخ کے بارے میں استفسار فرمایا ہے، اس کے جواب میں ایک شعر زبان پر آتا ہے، ہوسکتا ہے اس کے ذریعے کچھ ترجمانی ہوسکے۔

**لیس علی اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد**

اللہ تعالیٰ کے لئے یہ مشکل نہیں کہ وہ سارے عالم کو ایک فرد میں جمع کردے۔

حضرت شیخ کے اسٹائل کے بارے میں چند الفاظ میں بیان کرنا تو ممکن نہیں کہ ''سفینہ چاہیئے اس بحرِ بےکراں کے لئے'' تاہم مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ حضرت شیخ کا اسٹائل اختصار اور ایجاز کی بجائے شرح وبسط کا ہے۔ وہ جب کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہیں تو اس کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں۔ اور ''یہاں سوال پیدا ہوتا ہے'' کے ذریعے سامع کے ذہن میں پیدا ہونے والے تقریباً تمام سوالوں کا جواب اس انداز سے دیتے ہیں کہ مزید کسی سوال کی گنجائش نہیں رہتی۔ وہ کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے ایک مخصوص کتاب یا مخصوص علم تک محدود نہیں رہتے بلکہ اس موضوع سے متعلق دیگر بہت سی کتب کی ابحاث اور بہت سے دوسرے علوم بھی ضمناً اور استشہاداً زیرِ بحث آجاتے ہیں۔ اور اس طرح متعلقہ مسئلہ اس قدر صاف اور منقّی ہوکر سامنے آجاتا ہے کہ تشفی کامل حاصل ہوجاتی ہے۔ نیز حضرت شیخ علم کا بحرِ ذخار ہونے کے باوجود مشکل علمی اصطلاحات استعمال کرنے اور سامع پر اپنی علمیت کا رعب جمانے کی بجائے، سامع کی ذہنی سطح کو ملحوظ رکھتے ہوئے انتہائی سہل اور سلیس انداز میں خطاب فرماتے ہیں۔ کہ مشکل سے مشکل بحث بھی بڑی آسانی سے سمجھ آجاتی ہے۔ اس کے علاوہ حضرتؒ کا پورا لیکچر اس طرح مربوط ہوتا کہ وہ موتیوں کی ایک خوبصورت لڑی یا موسلا دھار بارش کی طرح استفادہ کرنے والے کو محظوظ کرتا۔

نیز مختلف فقہی مسائل و آراء کو بیان کرتے ہوئے تمام ائمہ کرام اور فقہاء عظام کا ذکر پورے احترام سے کرتے ہیں۔ بلکہ آپ فرمایا کرتے تھے کہ ائمہ کے اختلافات پر بحث کرتے ہوئے ہمارا مقصد کسی کی تنقیص نہیں بلکہ مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ ان ائمہ کے استنباط واستدلال کی بنیاد قرآن وسنت ہے اور یہ اختلاف تعبیر کا اختلاف ہے۔

مسودوں کی تکمیل کا پڑھ کر خوشی ہوئی۔ اللہ تعالیٰ آپ کی مساعی جمیلہ کو شرفِ قبولیت سے نوازے۔ اور اس خدمت کو حضرت شیخؒ اور آپ کے لئے صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین۔

والسلام

حافظ محمد عارف

نائب شیخ الحدیث

جامعہ عربیہ۔ جی۔ ٹی روڈ

گوجرانوالہ

۲۶۔ اکتوبر ۲۰۰۰ء

# سلسلہ ہائے فقہائے عظام

رسالت مآب ﷺ
ف۔ ۱۱ھ

ابن مسعود الہذلی
ف۔ ۳۲ھ

علقمہ نخعی
ف۔ ۶۲ھ

ابراہیم نخعی
ف۔ ۹۵ھ

حماد
مولیٰ اشعری
ف۔ ۱۲۰ھ

ابوحنیفہ
ف۔ ۱۵۰ھ

ابن عمر
ف۔ ۷۳ھ

نافع
ف۔ ۱۱۷ھ

مالک
ف۔ ۱۷۹ھ

شافعی
ف۔ ۲۰۴ھ

احمد حنبل
ف۔ ۲۴۱ھ

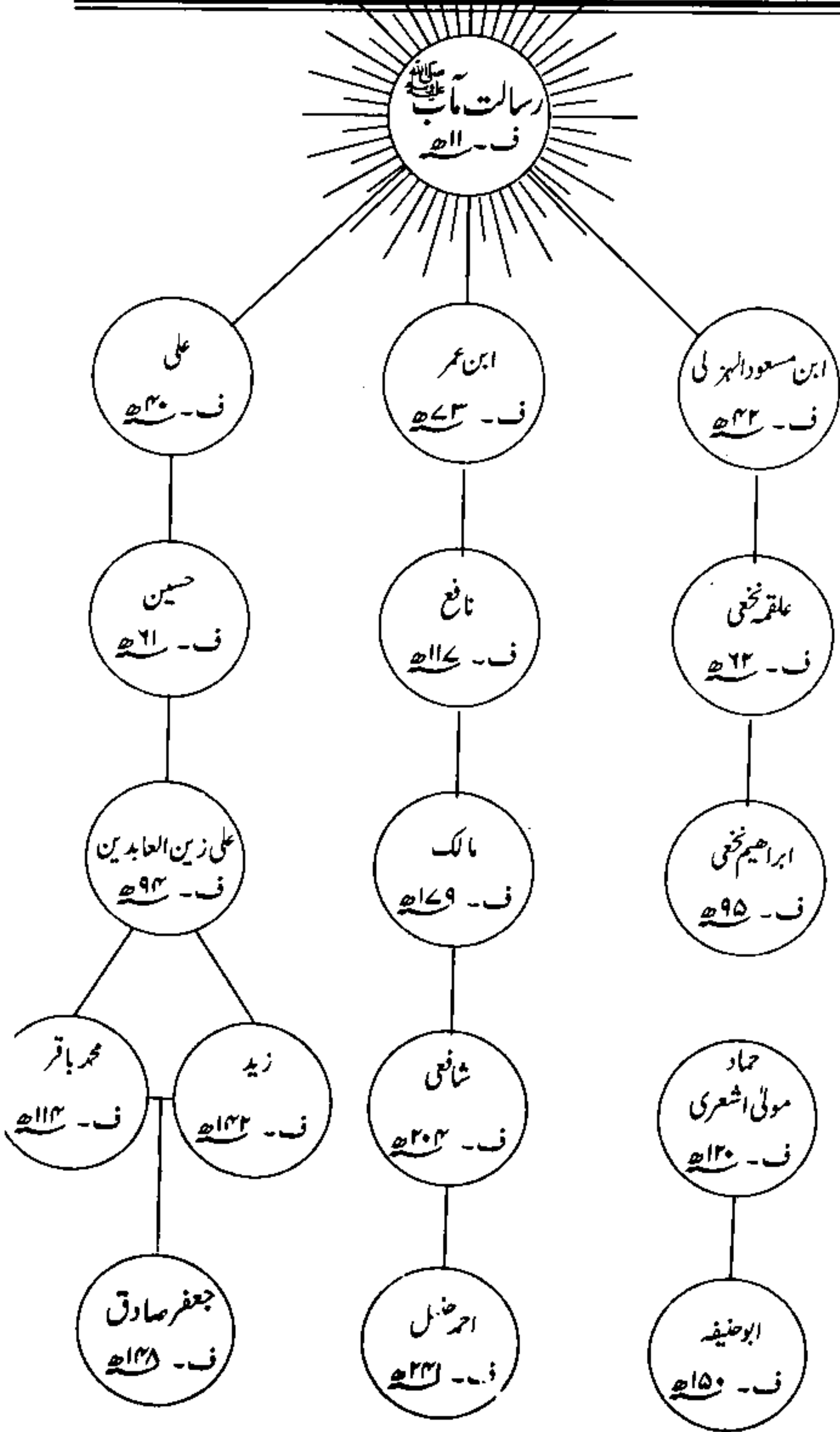
علی
ف۔ ۴۰ھ

حسین
ف۔ ۶۱ھ

علی زین العابدین
ف۔ ۹۴ھ

زید
ف۔ ۱۲۲ھ

محمد باقر
ف۔ ۱۱۴ھ

جعفر صادق
ف۔ ۱۴۸ھ

# قرآن مجید میں فقہ کی بنیاد

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ٥

(التوبہ۔۱۲۲)

''مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ اُن (مومنین) کی آبادی کے ہر حصہ میں سے کچھ لوگ نکل آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے اور واپس جا کر اپنے علاقے کے باشندوں کو خبردار کرتے تاکہ وہ (غیر مسلمانہ روش) پرہیز کرتے۔''

# فقہ کیسے وجود میں آئی؟

(ماخذ ''ایشیا'' ۱۶۔اکتوبر ۱۹۸۸ء)

نبی اکرم ﷺ کے دورِ سعادت میں بھی صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلافِ رائے موجود تھا ،لیکن اس اختلاف رائے کو حضور ﷺ نے نہیں روکا بشرطیکہ یہ اختلافِ رائے حدود کے اندر ہو۔مثال کے طور پر جس وقت نبی ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو ہدایت فرمائی کہ بنی قریظہ میں پہنچو۔انہیں ان کی غداری اور بے وفائی کی سزا دینی ہے۔آپ ﷺ نے فرمایا:۔

''تم میں سے جو لوگ خدا اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچ کر پڑھیں۔''

صحابہ کرامؓ جب روانہ ہوئے تو راستے میں نمازِ عصر کا وقت ہو گیا۔بعض صحابہؓ نے نمازِ عصر راستے میں نہ پڑھی اور بنی قریظہ پہنچ کر بعد از وقت نماز عصر ادا کی۔ان کا خیال تھا کہ نبی اکرم ﷺ نے ہمیں راستے میں نمازِ عصر پڑھنے سے منع فرمادیا ہے۔کچھ صحابہؓ نے راستے میں ہی نمازِ عصر پڑھ لی۔انہوں نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ جلد از جلد بنی قریظہ پہنچو۔نبی ﷺ کے سامنے یہ دونوں باتیں پیش کی گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ دونوں نے صحیح کیا۔اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک گروہ نے نبی ﷺ کے ارشاد کے ظاہری مفہوم کو پیشِ نظر رکھا اور دوسرے گروہ نے نبی ﷺ کے منشا اور ارشاد کی روح کو مدِ نظر رکھا۔اس لیے نبی ﷺ نے دونوں گروہوں کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

اسی طرح یہ مثال بھی ہمارے سامنے ہے کہ ایک دن اہلِ قبا کے درمیان کچھ اختلافات پیدا ہو گئے اور لوگوں کے درمیان مار پیٹ تک نوبت پہنچ گئی۔نبی ﷺ مصالحت کرانے وہاں تشریف لے گئے۔روانگی سے قبل آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ اگر میں وقت پر نہ پہنچوں تو ابو بکرؓ سے کہہ دینا کہ وہ نماز پڑھائیں۔نبی ﷺ کو دیر ہو گئی تو حضرت بلالؓ نے ابو بکرؓ سے کہا کہ آپ نماز پڑھائیں۔چنانچہ حضرت ابو بکرؓ نے نماز پڑھانی شروع کی۔اس دوران نبی ﷺ تشریف لے آئے۔آپ ﷺ بڑھتے بڑھتے پہلی صف میں شامل ہو گئے۔صحابہ کرامؓ نے نبی ﷺ کو دیکھ کر ہاتھ پر ہاتھ مارنا شروع کر دیئے۔حضرت ابو بکرؓ نے بھی آنکھوں کے گوشوں سے

نبی ﷺ کو دیکھا تو پیچھے ہٹنے لگے۔ نبی ﷺ نے ہاتھ کا اشارہ کیا کہ اپنی جگہ کھڑے رہو اور بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹ آئے اور نبی ﷺ نے آگے بڑھ کر نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو فرمایا، اے ابوبکرؓ جب میں نے حکم دیا کہ نماز پڑھاتے رہو اور پیچھے نہ ہٹو تو تم پیچھے کیوں ہٹے؟ انہوں نے جواب دیا:

''ابن ابی قحافہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں آگے کھڑا امامت کرتا رہے''۔

اس کے بعد ایک اور واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ روایت کرتے ہیں کہ غزوۂ تبوک سے واپسی پر ایک جگہ نبی کریم ﷺ قضائے حاجت کے لیے مجھے ہمراہ لے گئے، نبی ﷺ کو کچھ دیر ہوگئی۔ صحابہؓ نے محسوس کیا کہ نماز کا وقت جا رہا ہے تو انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو اپنا امام بنایا اور ان کے پیچھے نماز پڑھنے لگے۔ اسی اثناء میں نبی ﷺ واپس تشریف لے آئے۔ صحابہ کرامؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو متوجہ کیا وہ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی ﷺ نے ہاتھ سے اشارہ سے ہدایت فرمائی کہ بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ اس ہدایت پر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے نماز پڑھائی اور حضور ﷺ نے ان کے پیچھے نماز ادا کی۔

اب غور کریں کہ یہ دونوں بزرگ صحابی ہیں اور ان کا طرزِ عمل آپس میں مختلف ہے۔ ایک تو امامت کرتے کرتے پیچھے ہٹ گئے اور دوسرے بزرگ نے نبی ﷺ کی امامت کی، لیکن نبی ﷺ نے کسی کو بھی ملامت نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے حضور ﷺ کے ظاہری حکم کی تعمیل کی، اور حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کے مقامِ نبوت کو ملحوظ رکھا۔ حضرت ابوبکرؓ کو قرآئن سے یہ بات معلوم تھی کہ نبی ﷺ کے امر کا منشا اجازت ہے۔ اس بات کی اجازت کہ آپ نماز مکمل کرلیں۔ یہ نبی ﷺ کا امر وجوبی نہیں۔ نبی ﷺ کا امر وجوبی اس وقت تھا جب آپ ﷺ مرضِ وفات میں مبتلا ہوگئے۔ اس وقت حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کے حکم کے مطابق نماز پڑھائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے اختلافات اگر حدود کے اندر ہوں تو ناپسندیدہ نہیں لیکن اگر یہ اختلافات حدود سے باہر نکل جائیں اور اصول کے اختلافات بن جائیں اور ان کے نتیجے میں فرقے بن جائیں، ایک دوسرے کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے، تو یہ اختلافات

ناپسندیدہ ہیں۔اس قسم کے تفرقے اور اختلاف کی خود قرآن نے مذمت کی ہے۔نبیﷺ کا ارشاد ہے کہ میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ:

''وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ'' (آل عمران۔۱۰۵)

ترجمہ ''ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے تفرقہ برپا کیا اور اختلاف کیا جب کہ اُن کے پاس کھلی کھلی واضح ہدایات آگئی تھیں۔''

اس آیت میں بنی اسرائیل کی طرف اشارہ کیا کہ ان میں فروعی مسائل پر اختلاف اتنا بڑھا کہ وحدتِ ملی پارہ پارہ ہو کر رہ گئی۔اس کا مطلب یہ ہے کہ نبیﷺ چاہتے تھے، اور خود قرآنِ مجید کا بھی یہ منشا ہے، کہ اختلاف اور اتفاق وحدت اور کثرت میں توازن رہنا چاہیئے۔کثرت بھی ہونی چاہیئے اور کثرت میں وحدت کو جلوہ گر اور نمایاں بھی ہونا چاہیئے۔جیسا کہ ذوق نے کہا ہے کہ

گل ہائے رنگا رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

جب تک خلافتِ راشدہ کا نظام قائم رہا اس وقت تک سنت الخلفا ایک ادارہ تھا۔خلیفہ راشد مجلسِ شوریٰ کے مشورے سے ایک فیصلہ کرتے اور وہ قانون کی شکل اختیار کر جاتا۔اسے سنت الخلفاء کہتے ہیں۔حضورﷺ نے فرمایا کہ

''علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدیین''

یعنی ''میری سنت کو اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو مضبوطی سے پکڑو۔''

خلفائے راشدین کا طریقہ تھا کہ جب ان کے سامنے فیصلہ طلب مسائل آتے تو مجلسِ شوریٰ کا اجلاس طلب کیا جاتا، اربابِ حل وعقد کو بلایا جاتا اور پھر کثرتِ رائے سے یا متفقہ طور پر جو فیصلہ ہوتا وہ نافذ ہو جاتا اور ریاست کا قانون بن جاتا۔اس فیصلہ کے بعد بھی اگر کوئی رائے پائی جاتی تو وہ محض اختلافِ رائے ہوتا۔اسے قانون کی شکل نہیں دی جاتی تھی۔اس طرح خلافتِ

راشدہ کے ذریعے مسلمانوں کے اندر ایک وحدت قائم تھی جسے آئینی یا قانونی وحدت کہہ سکتے ہیں۔

لیکن خلافتِ راشدہ کا نظام درہم برہم ہو جانے کے بعد جب بادشاہت اور ملوکیت کا دور آیا تو مشاورت کا یہ طریقہ ختم ہو گیا، کیونکہ اگر بادشاہ اہلِ علم و تقویٰ اور اربابِ حل وعقد کو جمع کر کے مشورے اور فیصلے کرتے تو اس سے ان کی ملوکیت نہیں چل سکتی تھی۔ پھر بادشاہوں کے اردگرد جس قسم کے لوگ جمع رہتے تھے، مسلم معاشرے میں ان کی یہ حیثیت نہیں تھی کہ وہ کوئی قانون بناتے اور لوگ اس قانون کو اسلامی قانون سمجھ کر تسلیم کر لیتے۔ اس صورتِ حال میں جہاں جہاں بھی علماء، فقہا اور ائمہ موجود تھے انہوں نے اپنے طور پر اس پیدا شدہ خلاء کو پُر کرنے کی کوشش کی، اور مسلم معاشرے میں جو نئے نئے مسائل پیدا ہو رہے تھے، اپنے علم اور رائے کے مطابق ان کو حل کرنے کی سعی کی۔ اس طریقے سے فقہائے امت کے مختلف اقوال ہمارے سامنے آئے۔ اختلاف کا آغاز ہوا۔ اور مسلم معاشرے میں جو قانونی وحدت موجود تھی وہ باقی نہ رہی۔ بالفاظِ دیگر میں کہہ سکتا ہوں کہ اتفاق اور اختلافِ وحدت اور کثرت کے درمیان جو توازن موجود تھا وہ باقی نہ رہا اور مختلف فقہی مذاہب وجود میں آ گئے۔

حضرت فاروقِ اعظمؓ کے دورِ خلافت کا واقعہ ہے کہ آپ نے صحابی رسول ﷺ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو مدینہ منورہ سے کوفہ بھیجا۔ کوفہ اس وقت بہت بڑی فوجی چھاؤنی تھی اور کثرت سے وہاں صحابہ کرامؓ اور تابعین موجود تھے۔ ایک اندازے کے مطابق کم از کم ایک ہزار صحابہؓ کوفہ میں موجود تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو روانہ کرتے وقت حضرت عمرؓ نے اہلِ کوفہ کو لکھا کہ میں ایک ایسے عالم کو تمہارے پاس بھیج رہا ہوں جس کی مجھے بھی مدینہ منورہ میں اشد ضرورت ہے، لیکن میں تمہاری ضرورت کو اپنی ضرورت پر ترجیح دے رہا ہوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تمہارے درمیان دین کا علم پھیلے اور تمہیں قانون شریعت کا پتہ چلے۔

حضرت عمرؓ کی اس سعی کے نتیجے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کوفہ منتقل ہو گئے۔ آپ اپنے دور کے بہت بڑے فقیہہ اور مجتہد تھے۔ حضرت علیؓ نے اپنے دورِ خلافت میں جب کوفہ کو اپنا دارالخلافہ بنایا تو انہوں نے دیکھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں میں سے ہزاروں کی

تعداد میں فقہا اور علماء کوفہ میں موجود ہیں۔ حضرت علیؓ نے ایک موقع پر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر رحم فرمائے۔ انہوں نے کوفہ کو علم سے بھر دیا۔ اس طرح کوفہ علمِ دین اور فقہ کا مرکز بن گیا۔ حضرت علقمہؒ اور اسودؒ آپ کے نمایاں شاگردوں میں سے ہیں۔ حضرت ابراہیم نخعیؒ ان کے شاگرد ہیں اور حضرت حمادؒ آگے ان کے شاگرد ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ انہی حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ کے شاگردِ رشید ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے دو نمایاں شاگرد ہیں۔ قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ۔ ان کی مثال اس طرح ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فصل تیار کی، قاضی ابو یوسفؒ نے روٹی بنائی اور امام محمدؒ نے اس روٹی کو خلقِ خدا میں تقسیم کر دیا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا سلسلہ شاگردی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تک پہنچتا ہے۔ آپ نے کوفہ میں حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ کے علاوہ بار بار حرمِ کعبہ اور حرمِ مدینہ کا سفر اختیار کر کے یہاں کے علم و فضل سے بھی استفادہ کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے علمی و تحقیقی کام سے فقہ حنفی کا آغاز ہوا۔

## مدینہ کی روایت

مدینہ منورہ بھی علم و فقہ کا بہت بڑا مرکز رہا ہے۔ یہاں پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ تین بڑے فقہا تھے، جو مختلف مسائل کے بارے میں رائے دیتے تھے۔ مدینہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دورِ خلافت میں مرکزِ خلافت رہا ہے۔ دورِ صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کے زمانہ میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ، سلیمان بن لبیدؒ، سالم بن عبداللہ بن عمرؒ، عبداللہ بن مسعودؒ، خارجہ بن زید بن ثابتؒ اور دیگر سات مشہور فقہا گزرے ہیں۔ امام مالکؒ کی موطاء اور آپ کی فقہ انہیں صحابہ اور تابعین کی بیان کردہ احادیث مسائل سے مرتب ہوئی تھی۔ حضرت امام مالکؒ اہلِ مدینہ کے عمل کو بہت اہمیت دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کی فقہ کی امام مالکؒ، امام احمد حنبلؒ، امام شافعیؒ نے بھی بہت حوصلہ افزائی فرمائی۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ سارے لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے اہل و عیال ہیں۔ دیگر ائمہ کرام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی تحقیقات اور آپ کے دلائل سے کئی جگہ استفادہ کیا ہے اور کئی جگہ اختلاف بھی کیا ہے۔ اس طریقے سے چار فقہی مسالک معرضِ وجود میں آگئے۔ جو آج اکثر مسلم ممالک میں رائج ہیں۔

# فقہ کی تعریف

فقہ کی تعریف میں یہ قید بھی ہے۔

''معرفة الاحكام الشرعية العمليّة''

ایسے احکامِ شرعیہ کی معرفت اور ایسے احکامِ شرعیہ کا علم، جن کا تعلق انسان کے جوارح اور اعضاء سے ہو۔

وہ احکامِ شرعیہ جن کا تعلق ''عقائد اور نظریات'' سے ہو، اُن کی معرفت علمِ فقہ سے باہر ہے۔

اِسی طرح اُن احکام شرعیہ کا علم بھی، جن کا تعلق ''ملکاتِ انسانیہ'' اور نفسیاتی کیفیات سے ہو جسے علمِ تصوف کہتے ہیں، یہ بھی علمِ فقہ سے باہر ہے۔

اِس کے بعد پھر یہ لفظ ہے کہ ''من ادلتها التّفصيلية''

احکامِ شرعیہ عملیہ کی معرفت جو اُن کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

''من ادلتها'' کے لفظ کے ذریعے سے اِس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کوئی شخص علمِ فقہ کے مسائل کو سیکھ لے اور فقہی احکام کو یاد بھی کر لے لیکن جب تک اُن احکام کے دلائل کا اعلیٰ علم اُسے حاصل نہ ہو تو اصولیین کی اصطلاح میں اُسے فقیہہ نہیں کہا جا سکتا۔ چاہے وہ تمام احکامِ شرعیہ کا عالم ہو جائے، فقہ کے تمام مسائل اُسے یاد ہوں لیکن جب تک اُسے یہ معلوم نہ ہوگا کہ فقہ کے یہ مسائل کن دلائل کے ذریعے معلوم ہوئے ہیں، تو ایسی صورت میں صرف مسائل کا علم اور صرف احکام کی معرفت ''فقہ'' نہیں ہے اور نہ اِس قسم کے شخص کو اصولیین اپنی اصطلاح میں فقیہہ کہتے ہیں۔

دلائل دو قسم کے ہوتے ہیں۔

بعض دلائل اجمالی ہوتے ہیں اور بعض دلائل تفصیلی ہوتے ہیں۔

مثلاً نماز فرض ہے۔ اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا حکم دیا ہے، اُس کی تعمیل واجب ہے۔ یہ ایک اجمالی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو حکم دیا ہے اُس کی تعمیل واجب ہے۔

اِس دلیل کا تعلق نماز سے بھی ہو سکتا ہے، زکوٰۃ سے بھی ہو سکتا ہے اور اِس کا تعلق حج سے بھی ہو سکتا ہے۔

اِس قسم کے اجمالی دلائل کے ذریعے احکام کی معرفت کو فقہ نہیں کہتے بلکہ فقہ کا مطلب یہ ہے کہ اِس حکم کے ساتھ جو مخصوص دلیل ہے، اُس مخصوص دلیل کے ذریعے سے معرفت حاصل ہو، اسے فقہ کہتے ہیں۔

مثلاً یہ کہ نماز کے فرض ہونے کا علم اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ کے ذریعے حاصل ہے۔ زکوٰۃ کے فرض ہونے کا علم وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ کے ذریعے، حج کے فرض ہونے کا علم "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا (آلِ عمران:۹۷)" اور "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ" (البقرہ:۱۹۷) کے ذریعے ثابت ہے۔

فقیہہ

اِس قسم کے تفصیلی دلائل جو ایک ایک مسئلہ ایک ایک حکم کے ساتھ مخصوص ہیں، اِس قسم کے تفصیلی دلائل کے ذریعے سے احکامِ شرعیہ عملیہ کی معرفت کو علم فقہ کہتے ہیں۔ جو شخص اِس قسم کا علم رکھتا ہو، اُسے فقیہہ کہا جاتا ہے۔

## احکام کی معرفت سے مراد؟.....ایک اہم سوال

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں احکام کی معرفت سے کیا مراد ہے؟ احکام کی معرفت سے اگر مراد یہ ہے کہ تمام احکام شرعیہ عملیہ کی معرفت حاصل ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ دنیا بھر میں کسی انسان کو بھی فقیہہ نہ کہا جائے۔ اِس لئے کہ کوئی بھی شخص ایسا فقیہہ اور ایسا مجتہد نہیں ہے، جسے تمام احکامِ شرعیہ عملیہ کی معرفت حاصل ہو۔

خود حضرت امام مالکؒ نے کئی ایک مسائل میں اپنی لاعلمی کا اظہار کیا ہے کہ انہیں ان کے احکام معلوم نہیں۔

بعض ایسے مسائل بھی ہیں کہ اُن کے متعلق خود حضرت امام ابوحنیفہؒ نے یہ اقرار کیا ہے کہ ان مسائل کا علم مجھے نہیں ہے۔

اس طرح تو مندرجہ بالا تعریف (یعنی تمام احکامِ شرعیہ عملیہ کی معرفت کا حاصل ہونا) کے مطابق یہ لازم آتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ بھی فقیہہ نہیں ہیں۔

لیکن اگر احکام شرعیہ عملیہ کی معرفت سے مراد بعض احکام کی معرفت لی جائے تو پھر

سوال یہ پیدا ہوگا کہ اِن بعض احکام سے کیا مراد ہے اور یہ کس قسم کے بعض احکام ہیں؟
یعنی بعض مطلق ہیں یا بعض معیّن؟

اگر ہم کہیں کہ اِس سے مراد مطلق بعض احکامِ شرعیہ ہیں اور یہی فقہ ہے، تو اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی مقلّد جس کے ذہن اور عقل میں استنباط اور اجتہاد کا ملکہ نہ ہو، وہ بعض احکامِ شرعیہ کی معرفت بھی حاصل کر لے اور وہ بعض کتب سے اِن احکامِ شرعیہ کے دلائل بھی حفظ کر لے تو پھر اِس قسم کے مقلّد کو بھی ہم فقیہہ کہیں۔ اِس لئے کہ وہ بعض احکامِ شرعیہ کے سلسلے میں دلائل کی معرفت تو رکھتا ہے۔ حالانکہ اصولیین یہ کہتے ہیں کہ کسی مقلّد کو فقیہہ نہیں کہا جاسکتا۔ فقیہہ وہی ہوتا ہے جو مجتہد ہو۔

اگر ہم یہ کہیں کہ بعض سے مراد ''بعض معیّن'' ہے۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ اِس سے کون سے بعض مراد ہیں۔ اِب تعریف میں کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ جس کی بنیاد پر ہم یہ کہیں کہ فلاں قسم کے احکامِ شرعیہ کی معرفت جسے حاصل ہو تو وہ فقیہہ ہوگا۔ اِس سے تعریفِ فقہ میں ابہام اور جہل لازم آتے ہیں۔

مندرجہ بالا سوال فقہ کی موجودہ تعریف کے متعلق کیا گیا ہے۔

## جواب

احکام سے مراد ہیں، بعض احکامِ شرعیہ کی معرفت دلائل سے لیکن اِس کے ساتھ مزید ایک قید کا اضافہ ضروری ہے۔ اور وہ قید یہ ہے کہ

''مع ملكة الاجتهاد والاستنباط''

یعنی ''فی الجملہ احکامِ شرعیہ کی معرفت دلائلِ تشریعہ کے ساتھ، لیکن اجتہاد اور استنباط کی صلاحیت کے ساتھ ساتھ'' اُس شخص میں استنباط اور اجتہاد کی صلاحیت بھی ہو۔ اور اِسی صلاحیت کی بنا پر مزید احکامِ شرعیہ کا استنباط دلائل شرعیہ سے کر سکے۔

# ''اصولِ فقہ'' تعریف

اصولِ فقہ کے فن کی تعریف کیا ہے اور یہ کس علم کا نام ہے؟

یہ ایک علم ہے ایسے قواعد اور ضوابط کا، جن کے ذریعے احکامِ شرعیہ کو اپنے دلائل تفصیلیہ سے معلوم کیا جا سکے۔

''علم بقواعد یترتب بھا الی استخراج الاحکام علی ادلۃ''

ایسے قواعد اور ضوابط کا علم جن کے ذریعے ایک شخص احکامِ شرعیہ کے اپنے دلائل مخصوصہ اور اپنے دلائل تفصیلیہ سے معلوم کر سکے۔ اِس فن کا نام علم اصولِ فقہ ہے۔

## سوال

اِن قواعد کے ذریعے سے ایک شخص احکام کا استخراج اپنے دلائل سے کیسے کرے گا؟

اصولِ فقہ کے قواعد کے ذریعے سے استخراج کی کیفیت کیا ہے؟

مثلاً اصولِ فقہ کا ایک مسئلہ ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ

''کل مامور بہ واجب''

یعنی ''ہر ایک مامور بہ واجب ہے۔ یعنی شارع نے جس چیز کا حکم دیا ہے اور جس چیز کا شارع نے امر کیا ہے، وہ فعل واجب ہے۔''

اصولِ فقہ کا یہ ایک ضابطہ اور ایک قاعدہ ہے۔ اَب اِس قاعدے اور ضابطے کے ذریعے سے اقیموا الصلوٰۃ سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ نماز فرض ہے اور لازم ہے۔

## سوال

اَب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نماز کی فرضیت کا حکم جب ہم اِس قاعدے اور ضابطے کے ذریعے اقیموا الصلوٰۃ سے نکالتے ہیں تو کس طرح نکالتے ہیں؟

## جواب

اِس کا جواب یہ ہے کہ ''الصلوٰۃ مامورۃ بھا''

یعنی نماز مامور بہ ہے۔ اور اِس کی ادائیگی کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔

اصول کا قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل کی ادائیگی کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ وہ لازم ہے۔ اِس کا خود بخود منطقی نتیجہ یہی نکلا کہ نماز کا ادا کرنا لازم اور واجب ہے۔

اِس طرح اصولِ فقہ کے قواعد اور ضوابط کے ذریعے سے احکامِ شرعیہ کے اپنے مخصوص دلائل تفصیلیہ سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور انہیں اخذ کیا جاسکتا ہے۔

علمِ اصولِ فقہ کی یہ تعریف ایسی ہے کہ اِس تعریف کے ذریعے سے علمِ اصولِ فقہ کے تمام مسائل اور تمام مباحث کا اجمالی نقشہ ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ اور ہمیں یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ علمِ اصولِ فقہ کا ہر مسئلہ، وہ ایک ایسا قاعدہ ہوگا جس کے ذریعے سے ہم کسی حکمِ شرعی کو دلیلِ تفصیلی سے معلوم کرسکتے ہیں۔

اِب ہر مسئلہ جب ہمارے سامنے آتا ہے تو ہم یہ دیکھیں گے کہ اِس مسئلہ سے ہمیں ایک قاعدہ اور اصول معلوم ہوتا ہے کہ جس قاعدے اور اصول سے مدد لے کر ہم کسی بھی حکمِ شرعی کو تفصیلی دلائل سے معلوم کرسکیں گے یا نہیں۔ اگر اِس اجمالی نقشے کے مطابق کوئی مسئلہ ہے تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ یہ مسئلہ اصولِ فقہ کا مسئلہ ہے۔ لیکن اگر اسی فن میں کوئی مسئلہ آگیا اور اُس مسئلے سے کوئی ایسا قاعدہ نہیں بنتا، اُس مسئلے سے ہمارے ہاتھ میں کوئی ایسا اصول نہیں آتا، جس کے ذریعے سے ہم کسی حکمِ شرعی کا استخراج کسی دلیل تفصیلی سے کرسکیں تو معلوم ہوگا کہ یہ مسئلہ، اصولِ فقہ کے فن کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے فن کا مسئلہ ہے اور یہاں اِس کو بالتبع لایا گیا ہے۔ اِس طرح ہم یہ معلوم کرسکیں گے کہ اصولِ فقہ کی کتابوں میں وہ کون سے مسائل ہیں، جو اِسی فن کے مسائل ہیں۔ اور وہ کون سے مسائل ہیں جو فقہ کے مسائل ہیں یا تفاسیر یا احادیث کے مسائل ہیں، یہاں اِن سے جو بحث کی گئی ہے، وہ ضمنی بحث ہے یا بالتبع بحث ہے اور اُن سے جو بحث کی گئی ہے، وہ اِن کتب میں فی نفسہٖ مقصود نہیں ہے۔

## علمِ اصولِ فقہ کے اغراض و مقاصد

اِس علم سے مقصد احکامِ شرعیہ کے استنباط اور استخراج کی کیفیت کو معلوم کرنا ہے۔

یعنی ہمیں یہ طریقہ معلوم ہوجائے کہ دلائل اربعہ کو احکامِ شرعیہ کے کس طریقے سے نکالا

جائے۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع یا قیاس سے۔ اِن چار ماخذ سے احکامِ شرعیہ اور قوانین شرعیہ کے استنباط اور استخراج کا طریقہ کیا ہے؟

احکامِ شرعیہ کے استخراج کی صورت کا علم اور احکامِ شرعیہ کے استخراج کی کیفیت کا علم ''علم اصولِ فقہ'' کا مقصد اور غرض ہے۔

## موضوع

علمِ اصولِ فقہ کے موضوع میں اختلاف ہے۔

جمہور اصولیین یہ کہتے ہیں کہ علم اصولِ فقہ کا موضوع چار دلائل ہیں۔

۱۔ کتاب اللہ ۲۔ سنت رسول اللہ ﷺ ۳۔ اجماع ۴۔ قیاس

یہ چار دلائل اِس حیثیت سے کہ یہ چار دلائل احکامِ شرعیہ کے ثابت کرنے والے ہیں اور ان کے ذریعے سے احکامِ شرعیہ ثابت ہوتے ہیں۔ اِس حیثیت اور اس اعتبار سے یہ چار دلائل، علمِ اصولِ فقہ کا موضوع ہیں۔

اِس حیثیت کا فائدہ یہ ہے کہ قرآن مجید سے مختلف اعتبارات اور کئی مختلف جہات سے بحث کی جاتی ہے۔

مثلاً قرآن مجید کی سورتیں مکی ہیں یا مدنی؟ اِس کا سورتوں میں تقسیم کرنے کا مقصد کیا ہے؟ قرآن مجید میں آیات کتنی ہیں اور اِن کا شانِ نزول کیا ہے؟ قرآنِ مجید کے قصے اور اِن کے مقاصد کیا ہیں؟ اِس طرح قرآن مجید سے متعلق مختلف مباحث سامنے آتے ہیں۔

مذکورہ بالا حیثیتوں سے اگر ہم قرآن مجید سے متعلق بحث کریں گے تو یہ علم اصولِ فقہ کے موضوع نہیں ہوں گے بلکہ یہ علمِ تفسیر، علم تجوید یا دیگر مباحث ہوں گے۔ لیکن اگر ہم قرآن مجید سے اِس حیثیت سے بحث کریں گے کہ قرآن مجید کے ذریعے سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور یہ کہ قرآن مجید احکامِ شرعیہ کا ماخذ ہے تو اِس حیثیت سے مباحث اصولِ فقہ کہلائیں گے۔ اِسی طرح سنت رسول اللہ ﷺ کی جو بحثیں ہیں، اُن کی حیثیات اور اعتبارات مختلف ہیں۔

سنت رسول اللہ ﷺ کی ایک بحث یہ ہے کہ کون سی حدیث نبی علیہ السلام سے ثابت ہے اور کون سی حدیث ثابت نہیں ہے۔ حدیث کی سند اور روایت کا کیا پایہ ہے؟

حدیث کے راوی کیسے ہیں؟ عدالت اور حافظے کے لحاظ سے اُن کا معیار کیا ہے؟ درایت کے لحاظ سے کیسے ہیں؟ شاگرد اور استاد کے درمیان ملاقات ہوئی ہے یا نہیں ہوئی؟

اِن تمام مباحث کا تعلق فنِ اصولِ فقہ سے نہیں ہے۔ بلکہ یہ علم حدیث، فن اسماء الرجال اور مشکلات احادیث سے متعلق مباحث ہیں۔

چونکہ سنتِ رسول اللہ ﷺ احکامِ شرعیہ کا ماخذ ہے اور احکامِ شرعیہ سنت رسول اللہ ﷺ کے ذریعے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اِس حیثیت سے سنت رسول اللہ ﷺ سے جو بحث کی جاتی ہے، وہ اصولِ فقہ کی بحث ہوگی۔ اور اِس حیثیت اور اِسی اعتبار سے سنت رسول اللہ ﷺ علم اصولِ فقہ کا موضوع ہے۔

قیاس اور اجماع سے بھی کئی حیثیتوں اور کئی اعتبارات کے لحاظ سے مباحث سامنے آتے ہیں۔ لیکن اجماع اور قیاس سے اِس حیثیت سے اِس اعتبار سے بحث کرنا کہ کس قسم کے اجماع سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور کس قسم کے اجماع سے احکام ثابت نہیں ہوتے؟ اثباتِ احکام کے اعتبار سے کس قسم کا قیاس حجت ہے اور کس قسم کا قیاس حجت نہیں ہے۔ اور اِس اعتبار سے قیاس کے حجت ہونے کے شرائط کیا ہیں؟ اور قیاس پر کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں؟ اِس قسم کے مباحث کا تعلق اصولِ فقہ سے ہوگا۔

کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس سے اِس حیثیت سے بحث کرنا کہ یہ احکامِ شرعیہ کے ماخذ ہیں اور اِن کے ذریعے سے احکام شرعیہ کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یہ اصولِ فقہ کا موضوع ہے۔ یہ چار دلائل اصولِ فقہ کے موضوع ہیں۔

جہاں تک اِس بات کا تعلق ہے کہ کبھی کبھی اصولِ فقہ کے فن میں احکام سے بھی بحث کی جاتی ہے یعنی بعض احکامِ شرعیہ عزیمت اور بعض احکامِ شرعیہ رخصت ہیں۔ عزیمت کی اقسام اور رخصت کی اقسام کون کون سی ہیں۔ قاسم اور مقسوم بہ سے بحث کی جاتی ہے۔ مکلّف کی اہلیت اور عوارض سے بحث سامنے آتی ہے۔ یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ مکلّف کے لئے بعض عوارض اختیاری اور بعض غیر اختیاری ہیں۔ یہ مباحث ضمنی مباحث ہیں۔ اور اصولِ فقہ کے فن میں یہ مباحث مقصود بالذات نہیں ہیں۔ لیکن علامہ صدر الشریعۃ صاحب التوضیح کا ارشاد یہ ہے۔

کہ دلائل اور احکام دونوں اصولِ فقہ کا موضوع ہیں۔ دلائل اِس حیثیت سے اصولِ فقہ کا موضوع ہیں کہ یہ احکام کو ثابت کرنے والے ہیں اور احکام اِس حیثیت سے اصولِ فقہ کا موضوع ہیں کہ یہ دلائل کی ضرورت سے ثابت ہوتے ہیں۔

گویا کیفیت اثبات، دلائل اور احکام کے درمیان مشترک ہے۔ دلائل مثبِت ہیں یعنی ثابت کرنے والے ہیں اور احکام مثبَت ہیں یعنی وہ دلائل کے ذریعے سے ثابت شدہ ہیں۔

تو اثبات کی نسبت دلائل اور احکام کے درمیان مشترک ہے۔ یہ نسبت دونوں میں موجود ہے۔ اَب دلائل سے جو بحث ہے اصولِ فقہ میں، یہ بھی مقصود ہے اور احکامِ شرعیہ کے مباحث ضمنی مباحث نہیں ہیں بلکہ مقصود بالذات ہیں۔ اِن مباحث کو اصولِ فقہ کے فن میں زیرِ بحث آنا ہی چاہیئے۔ یہ مسلک علامہ صدر الشریعۃ کا ہے۔

# فقہ کے مآخذ

فقہ کے ماخذ چار ہیں۔

۱۔ کتاب اللہ ۲۔ سنت رسول اللہ ﷺ ۳۔ اجماع ۴۔ قیاس

## ایک سوال

سوال پیدا ہوتا ہے کہ احکامِ شرعیہ کے ماخذ صرف مذکورہ چار نہیں ہیں بلکہ دیگر ماخذ بھی ہیں۔ مثلاً

## استحسان

فقہائے حنفیہ کے نزدیک استحسان بھی شرعی احکام کا ماخذ ہے۔

## استصحاب الحال

فقہائے شافعیہ کے نزدیک استصحاب الحال ہے۔ یہ شرعی احکام کا ماخذ ہے۔

## عرف وعاذت

تعامل یعنی عرف و عادت کے ذریعے بھی بعض احکامِ شرعیہ ثابت ہوتے ہیں۔

## آثار صحابہ

اِسی طرح صحابہ کرام کے آثار اور اقوال ہیں۔ اِن کے ذریعے بھی فقہائے مجتہدین شرعی احکام ثابت کرتے ہیں۔

## انبیاء گزشتہ کی شرائع

گزشتہ انبیاء کی شریعتوں سے بھی کبھی کبھی فقہائے مجتہدین شرعی احکام ثابت کرتے ہیں اور یہ شریعتیں احکام کی ماخذ بن جاتی ہیں۔

اگر دیکھا جائے اور غور کیا جائے تو احکامِ شرعیہ کے ماخذ چار نہیں ہیں بلکہ چار سے زائد ہیں۔

## جواب

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ پہلے استحسان کی تعریف کو سمجھ لیا جائے۔

## استحسان کی تعریف

جب کسی دلیل کی بنا پر قیاس ظاہر کے تقاضے سے ہٹ کر کوئی فیصلہ کیا جائے۔یعنی جو دلیل ہے، اُس دلیل کی بنا پر قیاس ظاہر کے تقاضے کو چھوڑ کر اور اِس سے ہٹ کر فیصلہ کیا جائے تو اسے استحسان کہتے ہیں۔ اَب وہ دلیل یا تو کوئی آئت ہوگی، جو کتاب اللہ میں داخل ہے۔ اگر حدیث سے دلیل ہے تو حدیث سنت میں داخل ہے۔ اگر اجماع سے دلیل ہے تو وہ اجماع میں داخل ہے۔ اگر وہ دقیق قسم کا قیاس ہے جسے قیاسِ خفی کہتے ہیں تو یہ بھی قیاس میں داخل ہے اور یہ بھی قیاس ہی کی ایک قسم ہے۔

واضح ہوا کہ استحسان دلائل اربعہ سے باہر کوئی الگ دلیل نہیں ہے بلکہ انہی چاروں میں سے کسی ایک میں داخل ہے۔

تعامل یعنی عرف و عادت کا مقام یہ ہے کہ اگر یہ کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے صریح نصوص کے خلاف ہے۔تو اِس قسم کے تعامل یعنی عرف و عادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اِس قسم کے عرف و عادت کو فقہائے مجتہدین احکامِ شرعیہ کا ماخذ نہیں مانتے۔ اگر کوئی ایسا تعامل یا عرف و عادت ہے جو کتاب و سنت کی حدود کے اندر ہے اور وہ ایسے مسائل اور احکام سے متعلق ہے جن مسائل کے بارے میں کتاب و سنت کی تعلیمات خاموش ہیں یعنی اُن حالات میں کتاب و سنت مذکورہ مسئلہ کے بارے میں نہ تو حکم دیتے ہیں اور نہ روکتے ہیں تو ایسی صورت میں عرف و عادت احکامِ شرعیہ کا ماخذ ہوگا۔لیکن یہ عرف و عادت اجماع کے لواحقات میں ہوگا اور اجماع کے توابع میں ہوگا۔

فقہائے شافعیہ کے نزدیک استصحاب الحال قیاس میں داخل ہے **یعنی** مستقبل کا قیاس ماضی **پر کرنا**، ظاہر بات ہے مستقبل کا قیاس ماضی پر کرنا قیاس ہی میں داخل ہے۔

استصحاب الحال حجت ہے یا نہیں؟ یہ الگ بحث ہے۔

انبیاء علیہ السلام کے شرائع کے بارے میں بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب اور سنت

رسول اللہ ﷺ میں اگر گزشتہ انبیاء علیہ السلام کی شرائع کا ذکر کیا جائے اور اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی طرف سے اُن کی نفی اشارتاً یا صراحتاً نہ کی گئی ہو تو انبیاء علیہ السلام کی شرائع حجت ہیں اور احکام شرعیہ کے لئے ماخذ اساسی ہیں۔ لیکن اِس حیثیت سے نہیں کہ یہ گزشتہ انبیاء کی شرائع ہیں بلکہ اِس حیثیت سے کہ یہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کا حکم ہے، یہ شرائع احکامِ شرعیہ کا ماخذ ہوں گی۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ''(المائدہ۔۴۵)

ہم نے بنی اسرائیل پر تورات میں یہ فرض کیا تھا کہ نفس کے بدلے میں نفس کو قتل کیا جائے گا، آنکھ کو آنکھ کے بدلے میں نکال دیا جائے گا۔ کان کو کان کے بدلے میں اکھاڑ دیا جائے گا۔ دانت کو دانت کے بدلے میں اکھاڑ دیا جائے گا اور زخم کے لئے قصاص لیا جائے گا۔

قرآن مجید کی اِس آیت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی سنت کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن قرآن مجید میں ایسا اشارہ کہیں بھی نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم تمہارے لئے نہیں ہے صرف انہی کے لئے تھا۔ اگر چہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا ایک حکم نقل کیا گیا ہے۔

اِس حکم کی نفی نہ اشارتاً کی گئی ہے اور نہ صراحتاً کی گئی ہے۔ اَب ہمارے لئے بھی یہی حکم ہے۔ لیکن یہ صرف اِس حیثیت سے نہیں ہے کہ یہ حکم حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا حکم ہے بلکہ ہمارے لئے یہ حکم صرف اِس لئے ہے کہ یہ قرآن مجید کا حکم ہے۔ گویا یہ حکم کتاب اللہ سے باہر نہیں ہے۔

اگر انبیاء علیہ السلام کے شرائع احکامِ شرعیہ کے لئے ماخذِ اساسی بنتے ہیں تو وہ بھی کتاب وسنت کے حکم میں داخل ہیں۔

جہاں تک آثار اور اقوالِ صحابہؓ کا تعلق ہے تو یہ اقوال اور آثار بھی دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔

ا۔ اگر صحابہؓ کے اقوال کسی ایسے معاملے کے متعلق ہوں، جس کی معرفت قیاس کے ذریعے سے حاصل نہ ہوسکتی ہو یعنی جن میں عقل وفکر کا کوئی دخل نہ ہو، تو ایسے معاملات میں کسی صحابی کا کوئی قول حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔ یعنی اُس صحابی نے حضورﷺ سے ضرور کوئی بات سنی ہوگی۔ اس لئے صحابہؓ کے متعلق ہم یہ گمان نہیں کرسکتے کہ انہوں نے اِس قسم کے معاملات میں جو قیاس سے معلوم نہ ہوسکتے ہوں اور اُن میں رائے اور اجتہاد کا دخل نہ ہو، تو صحابہؓ نے ایسے معاملات میں اپنی رائے سے کوئی بات کہہ دی ہو۔ تو ایسے اقوال آثارِ صحابہ کے حکم میں ہیں۔

اگر صحابی کا کوئی قول کسی ایسے معاملے سے متعلق ہو جس کا تعلق رائے اور قیاس سے ہو اور یہ کہ قیاس اور رائے سے ایسے معاملات میں کوئی حکم لگایا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں صحابی کا قول قیاس کے ذیل میں آتا ہے۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ درحقیقت شرعی احکام کے ماخذ چار ہیں۔ باقی جتنے مباحث اور معاملات ہمارے سامنے آتے ہیں، وہ سب کتاب اللہ، سنت رسولﷺ، اجماع اور قیاس کے لواحق مباحث ہیں۔

# کتاب اللہ کی تقسیم

اصولیین نے کتاب اللہ کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ وضع کے اعتبار سے

۲۔ مراد کے ظاہر یا خفی ہونے کے اعتبار سے

۳۔ استعمال کے اعتبار سے

۴۔ استدلال کے اعتبار سے

# قرآن مجید کی تقسیم
(وضع کے اعتبار سے)

## وضع کے اعتبار سے کتاب اللہ کی چار اقسام ہیں۔

۱۔ خاص

۲۔ عام

۳۔ مشترک

۴۔ موؤل

# خاص کی تعریف

’’خاص وہ لفظ ہے جو کسی متعین ذات کے لئے وضع کیا گیا ہو یا کسی معلوم متعین وصف کے لئے علیحٰدہ طور پر وضع کیا گیا ہو۔ یعنی اس وضع میں اُس لفظ کے ساتھ کوئی اور معنی اور کوئی دوسری بات شامل نہ ہو۔‘‘

اِس تعریف سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ خاص کی دو اقسام ہیں۔

## خاص کی دو اقسام

۱۔ خاص العین ۲۔ خاص المعنی

## خاص العین

ایک لفظ کا وضع اگر ایک متعین ذات کے لئے ہے۔ تو اِسے خاص العین کہتے ہیں۔

مثلاً ’’انسان‘‘ ایک لفظ ہے۔ اور اِس کا وضع ایک متعین اور معلوم ذات کے لئے ہے، جسے ہم حیوانِ ناطق کہتے ہیں۔ اسے خاص العین کہتے ہیں۔

## خاص المعنی

ایک لفظ کا وضع اگر ایک متعین اور معلوم وصف کے لئے ہو تو اسے خاص المعنی کہا جاتا ہے۔

مثلاً علم اور جہل۔

اَب علم ایک لفظ ہے جو ایک معلوم اور متعین وصف کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جسے ہم دانستن کہہ سکتے ہیں۔ فہم اور سمجھ بوجھ کہہ سکتے ہیں۔

اِسی طرح جہل ایک لفظ ہے جو ایک مخصوص اور متعین وصف کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جسے ہم عدمِ علم کہہ سکتے ہیں۔ یہ ہے خاص المعنی۔

## خاص العین کی تین اقسام

۱۔ خاص الفرد ۲۔ خاص النوع ۳۔ خاص الجنس

## خاص الفرد

اُس لفظ کا نام ہے جو ایک ذات متعین مخصّص کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی ایسی ذات کے لئے وضع کیا گیا ہے جو متعین اور متخصّص ہو اور اِس میں کسی قسم کے تعدد یا کثرت کا احتمال نہیں ہے۔ یہ لفظ معنی کے لحاظ سے بھی واحد ہے اور اُس کے ماتحت بہت سے افراد آتے بھی نہیں ہیں۔ کسی ایک شخص کے لئے یہ متعین اور مخصوص ہے۔

مثلاً زید۔ یہ ایک شخص کا نام ہے اور وہ خاص شخص متعین طور پر ایک ہے اور اِس میں کسی قسم کا تکثر اور تعدد نہیں ہے۔ یہ خاص الفرد ہے۔

## خاص النوع

اُس لفظ کا نام ہے جو ایک ایسی ذات کے لئے وضع کیا گیا ہے جس میں تعدد اور تکثر اشخاص اور افراد کے لحاظ سے تو ہے لیکن احکامِ شرعیہ اور اغراض و مقاصد کے لحاظ سے نہیں ہے۔ یعنی اِس کی جزئیات تو متعدد ہیں لیکن اُن افراد میں احکامِ شرعیہ اور اغراض کے لحاظ سے کوئی تفاوت نہیں ہے۔

مثلاً رجل

یہ ایک ایسا لفظ ہے جو ایک متعین اور معلوم ذات کے لئے وضع کیا گیا ہے، جسے ہم کہتے ہیں مرد۔

اَب مرد کے افراد اور اشخاص متعدد ہو سکتے ہیں۔ لیکن مرد کے اشخاص اور افراد میں احکامِ شرعیہ کے لحاظ سے کوئی فرق اور تفاوت نہیں ہے۔ بلکہ تمام مردوں اور اشخاص کے متعلق جو احکامِ شرعیہ اور اُن کے اغراض و مقاصد ہیں، وہ ایک جیسے ہیں۔ اِسی طرح امراۃ یعنی عورت کی جزئیات اور اشخاص بے شمار ہیں۔ لیکن اِن کے درمیان احکامِ شرعیہ اور اغراضِ مطلوبہ کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔ منطقیین اِسے اپنی اصطلاح میں صنف کہتے ہیں یعنی یہ اصناف ہیں۔ لیکن اصولیین اِسے اپنی اصطلاح میں ''نوع'' کہتے ہیں۔

اصولیین کے نزدیک خاص العین کی یہ قسم خاص النوع کہلاتی ہے۔

## خاص الجنس

اُس لفظ کا نام ہے۔ جوایک متعین ذات کے لئے موضوع ہواور اُس میں افراد کا تعدد ہواور ان افراد میں اغراض اور احکام کے لحاظ سے بھی تفاوت ہو۔

مثلاً انسان

انسان کا لفظ ایک معلوم معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی حیوانِ ناطق۔ لیکن حیوانِ ناطق کے عموم میں مرد بھی آتے ہیں اور عورتیں بھی آتی ہیں۔ اَب مرد سے جو اغراض اور احکام متعلق ہیں، وہ مختلف ہیں۔ عورتوں سے متعلق اغراض اور احکام متعلق ہیں وہ مرد سے متعلق احکام اور اغراض سے مختلف ہیں۔

مرد کا دائرہ عمل اور عورت کا دائرہ عمل الگ الگ ہیں۔ کچھ ایسے احکامِ شرعیہ ہیں جو مردوں سے متعلق مخصوص ہیں اور کچھ ایسے احکامِ شرعیہ ہیں جو عورتوں سے مخصوص ہیں۔

اِس لحاظ سے فلاسفہ اور منطقیین یہ کہتے ہیں کہ انسان ''نوع'' ہے۔ لیکن اصولیین یہ کہتے ہیں کہ انسان ''جنس'' ہے، ''نوع'' نہیں ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ فلاسفہ اور منطقیین ایک چیز کی حقیقت سے بحث کرتے ہیں۔ یعنی ایک فرد کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے؟ اِب حقیقت اور ماہیت کے لحاظ سے عورت اور مرد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک بھی انسان ہے اور دوسرا بھی انسان ہے۔ ایک بھی حیوانِ ناطق ہے اور دوسرا بھی حیوانِ ناطق ہے۔ مرد اور عورت کے درمیان جو اصل فرق ہے، وہ جوہری فرق نہیں ہے۔ بلکہ خاصیات اور عوارض کا فرق ہے۔ اجزا اور ماہیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اِس لئے فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسان نوع ہے۔ اور انسان کے لفظ کے ماتحت مرد اور عورت اصناف ہیں۔

لیکن اصولیین ایک چیز سے جب بحث کرتے ہیں تو وہ اِس حیثیت سے بحث کرتے ہیں کہ اِس چیز کے ساتھ کون کون سی اغراضِ شرعیہ اور احکامِ شرعیہ متعلق ہیں؟

اَب شرعی احکام اور اغراض کے لحاظ سے چونکہ مرد اور عورت ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں۔ ہر ایک کا دائرہ عمل الگ الگ ہے۔ اِسی لئے اصولیین یہ کہتے ہیں کہ رجل اور امراۃ

''نوع'' ہیں اور انسان ''جنس'' ہے۔

## خاص کا حکم

فقہائے حنفیہ کے نزدیک خاص کا حکم یہ ہے کہ

خاص اپنے مضمون اور مفہوم میں قطعی ہے۔ خبر واحد یا قیاس کے ذریعے کتاب اللہ کے اس مضمون پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔

یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعے ہم خاص کتاب اللہ کے مضمون اور مفہوم پر فرض اور حکم کا اضافہ نہیں کر سکتے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خاصِ کتاب اللہ اپنے مضمون اور اپنے مفہوم کے لحاظ سے قطعی نہیں ہے۔ بلکہ خاصِ کتاب اللہ میں مختلف قسم کے احتمالات ہو سکتے ہیں۔ خبر واحد یا قیاس کے ذریعے سے ایک خاص کا مفہوم متعین کیا جائے گا۔ یعنی اِس خاص کا مفہوم کیا ہے۔

شافعیہ کی دلیل یہ ہے۔

ہر حقیقت میں مجاز کا احتمال ہے۔ اَب اِس احتمال کے باوجود ہم کسی خاص کے متعلق یہ یقین نہیں کر سکتے کہ اِس کا یہ مفہوم ہے اور یہ مفہوم نہیں ہے جب تک کہ خبر واحد کے ذریعے سے اُس کا کوئی خاص مفہوم متعین نہ ہو جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر لفظ کا ظاہر اور متبادر یہ ہے کہ اُس سے وہ معنی مراد لئے جائیں جس معنی میں وہ لفظ ظاہر ہے اور جس معنی پر اُس لفظ کی دلالت واضح ہے۔

اِب اِس قسم کے احتمالات کا کوئی منشا نہیں ہے۔ ایسے احتمالات جن کا کوئی منشا نہیں ہوتا، وہ عموماً عقلی قسم کے امکانات اور احتمالات ہوتے ہیں اور خالص عقلی قسم کے امکانات اور احتمالات کی وجہ سے ایک دلیل کی قطعیت کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی اِس قسم کے امکانات اور احتمالات کی وجہ سے ایک دلیل کو ہم ظنی نہیں کہہ سکتے بلکہ وہ دلیل بدستور قطعی رہے گی۔

ہاں اگر کوئی ایسا احتمال ہو جس کے لئے خارجی دلیل ہو یا کوئی منشا ہو تو ایسے احتمالات دلیل کی قطعیت پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

## مثال

مثلاً ایک شخص اگر ایک ایسی دیوار کے نیچے بیٹھ جائے جو صحیح اور سالم ہو یعنی اُس میں کوئی ٹیڑھ یا کوئی کجی نہیں نہ ہو، کوئی ایسی ظاہری علامت نہیں ہے جس سے اندازہ ہو سکے کہ یہ دیوار اب گرنے والی ہے۔ لیکن اچانک اتفاقاً وہ دیوار گر جائے اور وہ شخص اُس دیوار کے ملبے کے نیچے آجائے۔ اب ایسی صورت میں دنیا بھر میں کوئی بھی ایسا انسان نہیں ہے کہ اُس دبنے والے انسان پر ملامت کرے کہ تو یہاں کیوں بیٹھا تھا۔

اگرچہ یہاں یہ احتمال تو ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ دیوار گر جائے لیکن وہ احتمال خود امکان عقلی کے مرتبے میں ہے۔ اُس احتمال کے لئے خارج میں کوئی منشا موجود نہیں ہے۔ اس لئے اس قسم کے احتمالات کو نظر انداز کیا جاتا ہے اور ایسے احتمالات کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی۔

لیکن اگر کوئی شخص کسی ایسی دیوار کے نیچے بیٹھ جائے، جو سالم بھی نہ ہو، اُس میں کجی بھی موجود ہو اور اُس کی مٹی بھی تھوڑی تھوڑی گر رہی ہو۔ اَب اگر وہ دیوار گر جائے اور وہ شخص دیوار کے نیچے آکر دب جائے تو سب لوگ ملامت کریں گے کہ وہ شخص دیکھ نہیں رہا تھا دیوار میں کجی ہے، مٹی گر رہی ہے اور دیوار گرنے والی ہے۔

اَب یہاں اِس صورتِ حال میں بھی احتمال ہے لیکن یہ ایک ایسا احتمال ہے، جس کے لئے خارج میں علامات موجود ہیں۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ بات کہ ہر ایک حقیقت میں مجاز کا احتمال ہے، یہ احتمال تو عقلی امکان ہے اور عقلی امکانات کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی ہے۔ ہاں وہ احتمال سامنے لایا جائے جس کے لئے خارج میں کوئی موقع اور علامت موجود ہو، صرف عقلی احتمالات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اَب میں چند مثالوں کے ذریعے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ فقہی احکام کے استنباط اور استخراج میں حنفیہ اور شافعیہ ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں۔

## مثال

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ'' (البقرۃ۔۲۲۸)

''اور وہ عورتیں جو مطلقہ ہوں تو یہ اپنے بارے میں انتظار کریں تین قروء تک''

یہاں اِس آیت میں مطلّقات سے مراد وہ مطلقات مراد ہیں جو غیر حاملہ ہیں۔ وہ مطلقات جو حاملہ ہیں، اُن کے لئے عدت وضع حمل ہے۔

جیسا کہ سورہ الطلاق میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''

(الطلاق۔۴)

''اور اِسی طرح مطلقات سے مراد وہ مطلقات بھی ہیں جنہیں حیض آتا ہو۔

یعنی اگر مطلقات ایسی ہوں کہ وہ بوڑھی عورتیں ہوں یا ابھی تک اُن کو حیض نہیں آیا تو اُن کی عدّت ثلاثہ قروء نہیں ہے بلکہ اِن کی عدّت تین ماہ ہے۔

جیسا کہ سورۃ الطلاق میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَالّٰٓئِیْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰٓئِیْ لَمْ يَحِضْنَ ط''(الطلاق۔۴)

''اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں، اُن کے معاملے میں اگر تم لوگوں کو کوئی شک لاحق ہے تو (تمہیں معلوم ہو کہ) ان کی عدت تین مہینے ہے۔ اور یہی حکم اُن کا ہے جنہیں ابھی حیض نہ آیا ہو۔''

اِس سلسلہ میں تیسری بات یہ ہے کہ وہ مطلقات ایسی ہوں کہ جن کے ساتھ خلوت ہو چکی ہو یعنی جن کی رخصتی بھی ہو چکی ہو اور جن کے ساتھ شوہر خلوت کر چکے ہوں۔

اب خلوت اور رخصتی سے پہلے جو مطلقات ہیں اُن مطلقات کے لئے عدت نہیں ہے۔ کیونکہ سورۃ الاحزاب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا''

(الاحزاب۔۴۹)

''اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انہیں ہاتھ

لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہاری طرف سے اُن پر کوئی عدت لازم نہیں ہے جس کے پورے ہونے کا تم مطالبہ کر سکو''

تو وہ مطلقات جو حاملہ نہیں ہیں، جن کے ساتھ خلوت بھی ہو چکی ہے اور جن کو حیض بھی آتا ہو۔ اِس قسم کی مطلقات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ'' (البقرہ ۲۲۸)

''یہ اپنے بارے میں تین قروء تک انتظار کریں گی''

قروء، قرء، کی جمع ہے۔ اَب قرء سے کیا مراد ہے؟ اِس میں اختلافات ہیں۔ عربی لغت میں ''قرء'' کا لفظ طہر کے معنی میں بھی آتا ہے اور حیض کے معنی میں بھی آتا ہے۔ طہر اور حیض دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اَب یہاں ''ثَلَاثَةَ قُرُوْءَ'' سے مراد حیض ہے یا اِس سے مراد طہر ہے؟

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ، حضرت ابو درداؓ، حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ساتھ سب فقہائے کوفہ اور ایک روائت میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی یہ سب کہتے ہیں کہ یہاں قروء، سے مراد حیض ہیں، اطہار مراد نہیں ہیں بلکہ حیض مراد ہیں۔

حضرت عائشہؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام مالکؒ یہ سب فرماتے ہیں کہ قروء سے مراد اطہار ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قروء سے اگر ہم ''حیض'' مراد لیں تو حیض ہے مونث سماعی اور اگر ہم قرء سے ''طہر'' مراد لیں تو یہ مذکر ہے۔ اب ثلاثۃ سے عشرۃ تک قاعدہ اور قیاسِ نحوی یہ ہے کہ اگر معدود مذکر ہے تو وہ اعداد مونث رہیں گے اور اگر معدود مونث ہے تو وہ اعداد مذکر رہیں گے۔ اب قروء، سے اگر مراد ''حیض'' ہے تو حیض، مونثِ سماعی ہے۔ قاعدے اور قیاسِ نحوی کی بنا پر یہاں یہ ہونا چاہیئے تھا کہ

''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوْٓءٍ''

ثلاثۃ نہیں ہونا چاہیئے تھا۔

بلکہ ''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوْٓءٍ''

اَب ثلاثۃ میں حرف ''ۃ'' کا وجود اِس بات کی دلیل ہے کہ قروء سے مراد اطہار ہیں

اور طہر چونکہ مذکر ہیں، اِس لئے ثلاث کے ساتھ تِ لگ گیا۔........ یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ثلاثۃ کے لفظ پر غور کرنا چاہیئے کہ ثلاثۃ کے لفظ کے کیا معنی ہیں۔ ثلاثۃ کا لفظ ایک خاص ہے جو ایک مخصوص متعیّن معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی تین۔

دو اور چار کے درمیان عدد کا جو مرتبہ ہے، اُسی متعیّن مرتبے کے لئے ثلاثۃ کا لفظ وضع کیا گیا ہے۔ اِب اڑھائی پر بھی ثلاثۃ کا اطلاق نہیں ہوتا اور ساڑھے تین پر بھی ثلاثۃ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ثلاثۃ کا اطلاق صرف پورے تین پر ہوتا ہے۔ تین سے کم یا تین سے زیادہ پر ثلاثۃ کا اطلاق نہیں ہوتا۔

فقہائے حنفیہ لکھتے ہیں کہ فرض کیجئے ایک شخص نے عورت کو طہر میں طلاق دے دی۔ اس لئے کہ طلاق تو طہر میں بھی دی جاسکتی ہے۔ اَب سوال یہ ہے کہ اُس طہر کے علاوہ امام شافعیؒ کے نزدیک تین طہر مزید گزرنے چاہئیں۔ اسی طہر کو وہ کامل طہر شمار کرتے ہیں اور اِس کے علاوہ مزید دو طہر شمار کرتے ہیں۔

اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ اِس طہر کے علاوہ تین مزید طہر ہونے چاہئیں تو یہ معاملہ ساڑھے تین پر طے ہو گیا۔ اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ اِس طہر کے ماسوا دو مزید گزارنے چاہئیں تو معاملہ اڑھائی پر آگیا۔ اِس طرح ثلاثۃ پر عمل نہیں ہوسکتا۔ اس لفظ کا جو تقاضا ہے وہاں قروء سے مراد طہر نہ لیا جائے بلکہ مراد حیض لیا جائے۔ اگر طہر مراد لیا جائے تو پھر معاملہ ساڑھے تین یا اڑھائی کا ہوتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایک طہر یہ بھی ہے چاہے اِس طہر کا ایک دِن بھی باقی کیوں نہ ہو اور دو طہر مزید گزارے، اِس طرح ثلاثۃ پر عمل ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ثلاثۃ کے لفظ کا یہ احاطہ نہیں ہے۔

جہاں تک شافعیہ کے اِس اعتذار کا تعلق ہے کہ یہاں اُن کے استدلال کا تعلق قیاس سے نہیں ہے بلکہ اشارۃ النص سے ہے۔

یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ ثلاثۃ کے لفظ میں ''تِ'' سے مراد اِس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں ''ت'' سے مراد اطہار ہیں، حیض نہیں ہیں۔ ہمارا استدلال قیاسِ نحوی سے نہیں بلکہ ہمارا استدلال اشارۃ النص سے ہے اور اشارۃ النص خود قطعی ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر تمہارا استدلال اشارۃ النص سے ہے تو ہم سرے سے آپ کے اِس استدلال ہی کو نہیں مانتے۔

ٹا ہم یہاں ایک اور قاعدہ نحوی کو لاتے ہیں۔ہم کہتے ہیں کہ ایک ہے لفظ قرء اور ایک ہے لفظ حیض۔ دونوں لفظ ایک معنی کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور دونوں مترادف ہیں۔لیکن ان میں سے ایک لفظ ''حیض'' سماعی مونث ہے اور ''قرء'' کا لفظ مونث سماعی نہیں ہے۔

## قاعدہ

علماء کرام کے نزدیک اصول یہ ہے کہ

''دو لفظ اگر ایک معنی کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور اُن دونوں میں سے ایک مترادف ہو تو اُس کی تعریف سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرا لفظ بھی مترادف ہو اور مونث ہو۔''

مثلاً ایک لفظ

''حنطة'' کا معنی بھی گندم اور قمحُ کا معنی بھی گندم ہے۔

اَب ''حنطة'' مونث ہے اور قمح مذکر ہے۔

اگر اَب زیرِ بحث مسئلہ میں لفظ ''حیض'' ہوتا تو بے شک یہ سوال درست ہوتا کہ ثلاثۃ ہونا چاہیئے۔لیکن یہاں لفظ قروء استعمال ہوا ہے۔اور یہ لفظ مذکر ہے۔قروء کا لفظ مذکر ہے، اگر چہ اس کا جو مترادف ''حیض'' ہے وہ مونث ہے۔

لیکن ایک مترادف کے مونث ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرا مرادف بھی مونث ہو۔ اس لحاظ سے شافعیہ کے مذکورہ قاعدہ کا اطلاق یہاں نہیں ہو سکتا۔

## احکام

اس اختلاف کی وجہ سے احکام بھی مختلف ہیں۔

## مثال

مثلاً ایک عورت کو شوہر نے طہر میں طلاق دے دی۔وہ طہر بھی گزر گیا۔اِس کے بعد حیض آیا، وہ

بھی گزر گیا۔ پھر طہر اور اُس کے بعد حیض آیا تو یہ بھی گزر گئے اور اِس کے بعد پھر طہر آیا اور گزر گیا۔

اِب یہ عورت تیسرے حیض میں داخل ہوگئی۔ اَب یہاں اِس صورتِ حال میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اِس عورت کے لئے نکاح جائز ہے یا ناجائز ہے؟ یعنی اِس کی مدتِ عدت گزر گئی ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اِس کی عدت گزر گئی یعنی ایک طہر تو وہ تھا جس میں طلاق واقع ہوگئی اور دو طہر مزید گزر گئے۔ اَب اِس عورت کے لئے جائز ہے کہ نکاح کر لے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسئلہ زِیرِ بحث میں کہ اِس عورت کے لئے عدت ابھی باقی ہے اِس لئے یہ جائز نہیں کہ وہ عورت نکاح کرے۔

اَب فرض کیجئے کہ اسی عدتِ حیض میں شوہر اپنی عورت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ وہ رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ رجوع کر سکتا ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ شوہر رجوع نہیں کر سکتا۔

فرض کیجئے کہ یہی مرد اِس عورت کو مزید ایک طلاق دے دیتا ہے۔ تو کیا دوسری طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہوتی۔ جب عدت گزر گئی تو معاملہ ہی ختم ہو گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں ابھی تو عدت باقی ہے۔ وہ طلاق دے سکتا ہے۔

تیسرے حیض میں داخل ہونے کے بعد اِس عورت کے نفقہ کی ادائیگی شوہر پر ہوگی یا نہیں؟

حنفیہ کے نزدیک شوہر پر نفقہ باقی ہے کیونکہ ابھی عدت باقی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نہیں، اِس کی عدت تو ختم ہوگئی ہے۔

اِس قسم کے بے شمار مسائل اور احکام ہیں جو اِس اصول کے تحت مرتب ہوتے ہیں۔

## دوسری مثال

اِس سلسلہ میں دوسری نظیر اور مثال یہ ہے۔ جس میں اختلاف ہے۔

کیا رکوع اور سجدے میں طمانیت یعنی آرام کرنا یعنی آرام سے رکوع اور سجدے کو ادا

کرنا، قومہ اور جلسہ فرض ہیں اور کیا ان کی ادائیگی کے بغیر نماز ادا ہی نہیں ہوتی؟ کیا طمانیت، قومہ اور جلسہ فرض نہیں ہیں اور ان کی ادائیگی کے بغیر نماز ادا ہو جاتی ہے؟

امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

کہ رکوع اور سجود میں طمانیت، قومہ اور جلسہ فرض ہیں۔ اِن کے بغیر سرے سے نماز ادا ہی نہیں ہوتی۔ آپ کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے۔

جب کہ ایک شخص نے ایک دفعہ جلدی جلدی نماز پڑھی، اُس کے بعد حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور سلام کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا

''وعلیک السلام فارجع فصل فانک لم تصل''

''تم واپس جاؤ، نماز پڑھو، کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی''

تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ کے بعد اُس شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ! **علمنی**۔ آپ مجھے سکھا دیجئے۔

اس سے بہتر تو مجھے نہیں آتی۔

تو نبی ﷺ نے نماز کا پورا طریقہ اُسے سکھایا کہ رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ اس طرح ادا کرنا چاہیے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر قومہ اور جلسہ، رکوع اور سجدہ میں طمانیت فرض نہ ہوتی تو نبی ﷺ اُس شخص کے نماز کی نفی نہ کرتے اور اُس آدمی سے یہ نہ فرماتے کہ'' **فانک لم تصل** ''تو نے نماز نہیں پڑھی۔ جب حضور ﷺ نے نماز کی نفی کر دی تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیزیں فرض ہیں اور فرض کے ترک ہونے سے نماز ادا نہیں ہوتی۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا'' ''تم رکوع اور سجدہ کرو''

رکوع کا لفظ، ''لفظِ خاص'' ہے۔ اِس کا ایک مفہوم متعین ہے یعنی سر جھکانا اور سجدہ کا لفظ بھی ایک ''لفظِ خاص'' ہے۔ اور اس لئے بھی ایک مفہوم متعین ہے یعنی پیشانی کو زمین پر رکھنا۔

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص صرف سر جھکا لے اور پیشانی زمین پر رکھ دے

تو اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کر دی، چاہے رکوع اور سجود میں طمانیت ہے یا نہیں ہے، چاہے قومہ اور جلسہ ہو یا نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کی یہ آئتیں مطلق طور پر رکوع اور سجود کو فرض قرار دیتی ہیں۔

اب ہم خبرِ واحد کے ذریعے سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ طمانیت بھی فرض ہے اور قومہ اور جلسہ بھی فرض ہے۔ یہ اِس لئے کہ حرفِ کتاب اللہ پر ہم خبرِ واحد کے ذریعے کسی فرض کے حکم کا اضافہ نہیں کر سکتے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ قومہ اور جلسہ نماز کے ارکان میں سے ہیں اور اِسی طرح یہ بات کہ رکوع اور سجود میں طمانیت بھی ارکان میں سے ہے۔

بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ مطلقاً رکوع اور سجود فرض ہیں اور اِن میں طمانیت واجب ہے۔ قومہ اور جلسہ کے بارے میں حضرت علامہ کرخی کہتے ہیں کہ یہ واجب ہے۔ اور علامہ جرجانی کہتے ہیں کہ یہ سنت ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم خبرِ واحد کو اپنے مقام پر رکھیں گے اور کتاب اللہ کی آیات کو اپنے مقام پر رکھیں گے۔

''فیکون مطلق الرکوع والسجود فرضاً بحکم الکتاب والطمانیة والقومة والجلسة واجبة بحکم الخبر''

مطلق رکوع اور سجود تو قرآن مجید کے تقاضے کے مطابق فرض ہیں اور یہ طمانیت، قومہ اور جلسہ وغیرہ واجب ہیں۔ اِس طرح ہم نے خبرِ واحد کو اپنے مقام پر رکھا اور کتاب اللہ کی آئت کو اپنے مقام پر رکھا ہے۔

اِس کے علاوہ حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث زیرِ بحث کے آخر میں ایک فقرہ یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

''اذافعلت من ذلک شیئاً فقدتمت صلاتک''

جب تک تم نے اِن میں سے کوئی چیز ادا کر دی تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی۔

''فان انتقصت منه شیئاانتقصت من صلاتک''

(جامع ترمذی باب ماجاء فی وصف الصلوٰۃ)

اور وہ چیز جو تم نے اپنی نماز میں سے گھٹا دی تو تو نے اپنی نماز میں سے ایک چیز کو گھٹا

دیا۔

اِس سے یہ معلوم ہوا کہ نماز تو ادا ہوگئی مگر نماز میں نقصان آ گیا۔

اَب نقصان جو آتا ہے وہ واجب کے ترک سے آتا ہے۔فرض کے ترک سے نقصان نہیں آتا بلکہ سرے سے نماز ہی ادا نہیں ہوتی بلکہ ختم ہو جاتی ہے۔

فقہائے حنفیہ کی ایک دلیل کا ذکر کر دیا گیا ہے۔اِب یہاں یہ دیکھئے کہ

امام شافعیؒ اِس حدیث کو قرآن مجید کی آئت ''**وارکعوا واسجدو**'' کے ساتھ لگاتے ہیں۔

اور اِس حدیث کے ذریعے سے وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث قرآن مجید کی ''وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوْ'' کی تفسیر و تفصیل ہے۔

اِس حدیث کی مدد سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ رکوع سے مراد ہے رکوع مع الطمانیۃ اور سجدہ سے مراد ہے سجدۃ مع الطمانیۃ ۔رکوع سے مراد ہیں وہ رکوع اور وہ سجود جن کے ساتھ قومہ اور جلسہ کیا جائے۔اس سے ایک تو اِس خبرِ واحد کو کتاب اللہ کے ساتھ ملا کر اس سے ایک مجموعی حکم نکالتے ہیں۔

اور فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کا اپنا حکم ہے اور خبرِ واحد کا اپنا حکم ہے۔ ہر ایک کا اپنا اپنا تقاضا ہے۔

شافعیہ کی طرف سے دو سوالات اِس بحث پر وارد ہوتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں۔

کہ ایک طرف تو حنفیہ نے ہمارے سامنے یہ قاعدہ اور کلیہ رکھ دیا کہ خاص کتاب اللہ پر کوئی اضافہ فرض اور رکن کا خبرِ واحد کے ذریعے نہیں کر سکتے۔

لیکن ضرورت پڑنے پر حنفیہ خاصِ کتاب اللہ پر خبرِ واحد یا قیاس کے ذریعے اضافہ کر دیتے ہیں۔مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ''

(المائدۃ۔٦)

اِب یہاں اللہ تعالیٰ کا حکم تو یہ ہے کہ ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ''

''تم اپنے سروں پر مسح کرلو''

اس آیت کا منشاء تو یہ ہے کہ اس قدر مسح کرلو، جس سے یہ کہا جاسکے کہ فلاں شخص نے سر پر مسح کرلیا۔ چاہے ایک بال کا، دو بال کا یا تین بال کا مسح ہو جائے تو مسح ہو گیا۔ لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ

چوتھائی سر کا مسح ہونا چاہیئے۔

شافعیہ کا اعتراض یہ ہے کہ یہ ''چوتھائی'' کا لفظ کہاں سے آ گیا۔

حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ اِس کی بنیاد وہی حدیث ہے جسے مغیرہ بن شعبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک دِن ایک قوم کے کھنڈرات سے گزرے، آپ نے پیشاب کیا اِس کے بعد آپ نے وضو کیا۔ آپ نے سر کے پہلے چوتھائی حصہ کا مسح کیا۔ یہاں تک تو آپ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ گویا چوتھائی حصہ کا مسح کرنا چاہیئے۔ اَب یہ خبرِ واحد ہے۔

کیا خبرِ واحد کے ذریعے آپ نے خاص کتاب اللہ پر اضافہ کیا یا نہیں؟

## حنفیہ کا جواب

اِس کا جواب احناف یہ دیتے ہیں کہ ''وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ''

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تم سروں پر مسح کرو گے لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مکمل سر پر مسح کرلو یا بعض پر کرلو۔ شافعیہ بھی یہ مانتے ہین کہ مکمل سر پر مسح فرض نہیں ہے۔

اَب یہاں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ مذکورہ آیت مطلق ہے یا مجمل ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت مجمل ہے مطلق نہیں ہے۔ کیونکہ مطلق کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک شخص سر کے جس حصہ پر بھی مسح کرلے اس کا مسح ادا ہو جائے گا۔

تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُس نے پورا فرض ادا کر دیا۔ مثلاً ایک شخص نے نماز میں فاتحۃ الکتاب پڑھی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے فاتحۃ الکتاب کے ذریعے فرض ادا کر دیا۔ اگر اُس نے سورۃ الاخلاص پڑھی تو ہم کہتے ہیں کہ اُس نے سورۃ الاخلاص کے ذریعے فرض ادا کر دیا۔ اَب اِسی

طرح ایک شخص اگر آدھے سر کا مسح کرتا ہے تو اِس سلسلہ میں شافعیہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس آدھے سر میں سے چند بال کا مسح کرنا تو فرض ہے اور باقی کا مسح کرنا نفل کے درجہ میں آتا ہے۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہاں سوال مطلق کا نہیں بلکہ سوال مجمل کا ہے۔ یعنی کتاب اللہ کی آئت مقدار کے لحاظ سے مطلق نہیں ہے۔ بلکہ مقدار کے لحاظ سے مجمل ہے۔ اور قرآن مجید کی ایک آئت اگر مجمل ہے تو اُس کی تفسیر ایک خبرِ واحد کے ذریعے کی جاتی ہے۔

اس طرح حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم نے ایک مجمل آئت کی تفسیر کی ہے۔ ہم نے خاص کتاب اللہ پر اضافہ نہیں کیا۔

## دوسرا سوال

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهٗ'' (البقرۃ۔۲۳۰)

اگر ایک شخص نے تیسری مرتبہ اپنی بیوی کو طلاق دی۔ پس اُس کے لئے جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لے''

اَب اِس آیت سے یہ حقیقت بالکل واضح ہوتی ہے کہ صرف دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کرنا ہی تحریم کے لئے کافی ہے۔ اگر دوسرے شخص کے ساتھ اُس کا نکاح ہوگیا تو پھر اُس کے بعد وہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے جائز ہوگی۔ اِس لئے کہ ''حتیٰ'' کا لفظ مُنتہیٰ کے لئے ہے۔

اِس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حرمتِ مغلظہ تین طلاقوں کے ذریعے سے ثابت ہوتی ہے۔

حرمتِ مغلظہ کی انتہا زوج ثانی کے نکاح تک ہے۔ اور زوجِ ثانی کے نکاح کے بعد وہ حرمت باقی نہیں رہی۔ حالانکہ حنفیہ یہ تسلیم کرتے اور مانتے ہیں کہ جب تک زوجِ ثانی اُس عورت کے ساتھ وطی اور مجامعت نہ کرلے۔ اِس کے بغیر وہ پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہے۔ چاہے وہ اُسے طلاق ہی دے دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ جو وطی اور مجامعت کی حد تم نے لگائی ہے۔ یہ حد بھی تو آپ نے

خبرِ واحد کے ذریعے لگائی ہے۔ اور وہ خبرِ واحد یہ ہے کہ ایک عورت، جس کا نام زینب تھا۔ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اُس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ! رفاعہ نے مجھے طلاقِ مغلّظہ دی ہے۔ اور اُس کے بعد میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر..... کے ساتھ نکاح کیا۔ لیکن عبدالرحمٰن بن زبیر میرے ساتھ وطی اور مجامعت پر قادر نہیں تھا۔ تو نبی ﷺ نے فرمایا

''اتریدین ان ترجعی الی رفاعة''

کیا تمہاری خواہش یہ ہے کہ تم رفاعۃ کی طرف واپس ہو جاؤ۔

اُس نے کہا کہ ''ہاں''

نبی ﷺ نے فرمایا کہ اُس وقت تک تم واپس نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ تمہارے ساتھ مجامعت نہ کر لے۔ یعنی مجامعت سے قبل تمہارے لئے کوئی حق نہیں کہ تم پہلے شوہر کی طرف واپس ہو جاؤ۔

تو اِسی حدیث کی بنا پر حنفیہ اور شافعیہ سب تسلیم کرتے ہیں کہ زوجِ ثانی کی وطی اور مجامعت تحلیل کے لئے لازمی ہے۔ اِس کے بغیر تحلیل نہیں ہو سکتی۔

حالانکہ قرآن مجید میں تو صرف یہ الفاظ ہیں کہ ''حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ''

یہاں وطی اور مجامعت کا ذکر نہیں ہے۔

شافعیہ اِس استدلال سے حنفیہ سے کہتے ہیں کہ کیا اِس خبرِ واحد کے ذریعے تم نے خاصِ کتاب اللہ پر فرض کا اضافہ کیا یا نہیں؟

## حنفیہ کا جواب

اِس سوال کا جواب حنفیہ دو طریقوں سے دیتے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ ہم نے خبرِ واحد کے ذریعے سے وطی اور مجامعت کی شرط نہیں لگائی بلکہ یہاں ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ ہے ''حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ''

اِس فقرے میں ایک لفظ ''زوجاً'' ہے اور دوسرا لفظ ''تنکح'' ہے۔ اَب نکاح سے اگر ہم عقد مراد لیں تو ''زوج'' کے لفظ سے بھی عقد مراد ہے۔ اِس طرح قرآن مجید میں تکرار لازم آتا ہے۔ لہٰذا ہم لفظ ''زوج'' سے تو عقد مراد لیتے ہیں اور ''تنکح'' کے لفظ سے وطی اور مجامعت مراد

لیتے ہیں۔ اِس لئے کہ نکاح کا لفظ ضم کے معنی میں آتا ہے یعنی پیوست کرنا اور اتصال کرنا۔

**''کما نکحت ام غلام صبیھا''**

جس طرح ایک لڑکے کی ماں اپنے لڑکے کو اپنے سینے کے ساتھ چمٹاتی ہے۔ لغت کے لحاظ سے نکاح کے معنی ''چمٹنا'' ہے اور وطی اور مجامعت میں چمٹنا...... معنی حقیقی ہے۔

جبکہ عقد اور لغت کے لحاظ سے معنی مجازی ہے۔

اِس لئے ہم نکاح سے وطی اور مجامعت مراد لیتے ہیں اور زوج سے مراد عقد لیتے ہیں۔

اِس لئے کہ **''حمل اللفظ علی التخصیص اولی من حملہ علی التعمیم''**

ایک لفظ کو ایک نئے معنی پر حمل کرنا۔ اِس سے بہتر ہے کہ اُسے ایک ایسے معنی پر حمل کیا جائے جو اس کے علاوہ ایک اور لفظ سے بھی معلوم ہوتا ہو۔

ہم نے وطی اور مجامعت کا جو اضافہ کیا ہے، یہ ہم نے تنکح کے لفظ میں اضافہ کیا ہے۔ ہم نے خبرِ واحد کے ذریعے یہ اضافہ نہیں کیا ہے۔ اور اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ تنکح سے مراد عقد ہے، اُس سے مراد وطی اور مجامعت نہیں ہے تو پھر فقہائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اصل میں یہ خبر اگر چہ خبرِ واحد ہے لیکن خبرِ واحد کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم خبرِ واحد کی یہ ہے **''تلقتہ الامۃ باالقبول''**

امت کی عظیم اکثریت نے اُسے قبول کیا اور امت کی عظیم اکثریت نے اپنے طرزِ عمل کی بنا اُس خبرِ واحد پر رکھی ہے۔ اِس قسم کی خبرِ واحد، خبرِ مشہور کے حکم میں ہوتی ہے۔ یہ خبرِ واحد بھی ایسی ہی ہے کیونکہ سعید بن میسبؒ کے علاوہ باقی تمام صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کا اِس پر اتفاق ہے۔ اِس لئے یہ خبرِ واحد پھر خبرِ واحد نہیں رہی بلکہ اِس خبرِ واحد کی تائید اجماع سے ہوگئی۔ اکثریت کے تعامل سے ہوگئی۔ یہ خبرِ مشہور کے حکم میں داخل ہوگئی اور خبرِ مشہور کے ذریعے خاصِ کتاب اللہ پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔

دوسری قسم خبرِ واحد کی یہ ہے۔ **''ولم تتلقہ الامۃ با القبول''**

تمام امت میں اُس خبر کو قبولِ عام حاصل نہ ہو اور تمام امت نے اپنے طرزِ عمل کی بنا

اُس خبر پر نہ رکھی ہو۔ اِس قسم کے خبرِ واحد کے ذریعے خاص کتاب اللہ پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔
خاص سے متعلق بعض اور مثالیں بھی ہیں اور اِن کی وضاحت بھی بہت زیادہ مفید ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایک غیر شادی شدہ مرد اگر کسی غیر شادی شدہ عورت سے زنا کرے تو غیر شادی شدہ زنا کرنے والے کی سزا بطورِ حد کے سو (۱۰۰) کوڑے بھی ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی بھی۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

''البکر بالبکر جلد مائۃٍ وتغریب عامٍ''

''غیر شادی شدہ مرد کا زنا غیر شادی شدہ عورت کے ساتھ اُس کی حد اور اُن کی سزا سَو کوڑے ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی ہے''

اِس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح سَو کوڑے زنا کی سزا ہے۔ اِسی طرح ایک سال کی جلاوطنی یہ بھی زنا کی سزا ہے لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ''

(النور۔۲)

''زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد کو تم اِن میں سے ہر ایک کو سَو کوڑے مارو''

اَب یہاں پر ''فاجلدو'' میں حرف ''ف'' ایک ''حرفِ خاص'' ہے اور ایک معلوم متعین معنیٰ کے لئے حرف ''ف'' وضع کیا گیا ہے۔ اور وہ معنیٰ یہ ہے کہ یہ سَو کوڑے پوری پوری سزا ہے۔ اَب اگر ہم اِس حدیث کی بنا پر یہ تسلیم کر لیں کہ سَو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی یہ دونوں مجموعی طور پر غیر شادی شدہ زانی کے لئے پوری سزا ہے۔ تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ خبرِ واحد کے ذریعے سے کتاب اللہ پر ایک قسم کا اضافہ لازم آئے گا۔

اِس لئے کہ قرآن مجید کی آیت تو صاف طور پر تصریح کرتی ہے کہ زنا کی سزا صرف سَو کوڑے ہیں لیکن حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف سَو کوڑے تو زنا کی سزا کا ایک جزو ہے اور

زنا کی سزا کا ایک جزو اور بھی ہے اور وہ ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ اِس طرح یہ حدیث جو خبرِ واحد ہے، کتاب اللہ کی اس آیت کے بالکل مقابل آجائے گی۔ اِسی بنا پر

فقہائے حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ سَو کوڑے تو ہے ہی حدِ شرعی لٰہذا کسی حکومت یا عدالت کو کسی حالت میں یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اِن سَو کوڑوں کی سزا کو ساقط کردے۔ کوئی بھی حاکم اپنی صوابدید پر اِس شرعی سزا میں اور اِس شرعی حد میں کمی بیشی نہیں کرسکتا۔ لیکن ایک سال کی جلاوطنی حدِ شرعی نہیں ہے۔ بلکہ یہ سزا بطورِ تعزیر کے ہے۔ اور تعزیر کا معاملہ یہ حاکمِ وقت کی صوابدید پر موقوف ہے۔ وہ اگر مصلحت سمجھتا ہے تو تعزیر کے طور پر سزا دے بھی سکتا ہے اور سزا کو روک بھی سکتا ہے۔ تعزیر کو نافذ کرنا یا اُسے روکنا حاکمِ وقت یا عدالت کی صوابدید پر ہے۔ حدِ شرعی کے طور پر جو سزا ہوتی ہے اُسے لازماً نافذ کرنا پڑتا ہے۔ اِسی بنا پر ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے ایک غیر شادی شدہ زنا کار کو سزا دی اور اُسے ایک سال تک جلاوطن کیا۔ اُس کے بعد وہ شخص دار الحرب میں چلا گیا، مرتد ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے قسم کھائی کہ آئندہ میں کسی شخص کو جلاوطنی کی سزا نہیں دوں گا۔ اِس سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ جلاوطنی کی سزا بطورِ حدِ شرعی کے نہیں ہے بلکہ بطورِ تعزیر کے ہے۔

## مہر کا مسئلہ

عورت سے نکاح کیلئے مہر کی شرعاً کوئی تحدید یا تعین ہے یا مہر کے لئے شرعاً کوئی خاص حد مقرر نہیں ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ نکاح دیگر مالی عقود کی طرح ہے۔ جس طرح بیع، شریٰ اور اِس قسم کے دیگر مالی عقود ہیں۔ جس طرح اُن مالی عقود میں اجرت یا قیمت یا ثمن کا تعین جانبین کی مرضی پر ہوتا ہے۔ اور جانبین کی صوابدید پر ہوتا ہے۔ شریعت کی طرف سے کوئی خاص اجرت متعین نہیں ہے۔ بیع کے سلسلے میں کوئی خاص قیمت اور ثمن متعین نہیں ہے۔ بلکہ اِس سلسلہ میں قیمت، اجرت یا ثمن کا تعین سراسر متعاقدین کی مرضی پر موقوف ہے۔ اِسی طریقے سے نکاح بھی ایک عقدِ مالی ہے۔ اور اِس میں بھی گویا کہ مال بطور ایک معاوضے کے واجب ہے۔ نکاح میں مہر کا تعین شریعت کی طرف سے نہیں ہے بلکہ مہر کا تعین سراسر شوہر اور بیوی کی رضامندی اور اُن کی صوابدید پر

موقوف ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ

''کل ماصح جعله ثمناً صح جعله مهراً''

''ہر وہ چیز جو بیع اور شریٰ میں ثمن ہو سکتی ہے وہ نکاح میں مہر بھی ہو سکتی ہے۔ چاہے ایک روپیہ ہو، چاہے ایک آنہ ہو یا دو آنے ہو۔ لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ'' (الاحزاب۔۵۰)

''کہ بے شک ہمیں معلوم ہے اور ہم جانتے ہیں کہ اُس چیز کو جو ہم نے مقرر کیا ہے ان شوہروں پر اپنی بیویوں کے بارے میں۔'' اَب یہاں پر لفظ ''فرض'' ہے۔ اور اِس کے ساتھ ساتھ لفظ ''نا'' آیا ہے۔ ''فَرَضْنَا'' کا لفظ ایک لفظِ خاص ہے اور ایک معلوم متعین معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور وہ معلوم متعین معنیٰ ''تقدیر'' کا ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اندازہ کیا ہے مہر کے بارے میں، ہم نے ایک اندازہ کیا ہے، اُس اندازے کو ہم جانتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں۔

اِس سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ بہر حال شریعت کی طرف سے مہر کا ایک اندازہ مقرر ہے۔ اور شریعت کی طرف سے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہر کی ایک تقدیر طے ہے۔ اَب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اُس تقدیر اور تعیّن کی کیا کیفیت ہے اور کتنی ہے؟ اُس کی تفصیل ایک حدیث شریف میں آئی ہے۔

نبی علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا کہ ''لا مهر لاقل من عشرة دراهم''

''دس روپے سے کم مہر نہیں ہے'' اِس لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ کم از کم دس روپے مہر تو مقرر ہے۔ شرعی دس روپے سے مہر کم ہو ہی نہیں سکتا۔ اِس میں اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ جہاں تک بھی ہو۔ اضافے اور زیادت میں کوئی قانونی تحدید نہیں ہے۔ یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے اپنے اختیارات سے جب مہر کی تحدید کرنی چاہی اور آپ نے فرمایا کہ اگر مہر میں اضافہ ایک اچھی چیز ہوتی ہے تو نبی ﷺ اپنی بیویوں کے متعلق اور اپنی لڑکیوں کے بارے میں زیادہ مہر کو باندھ دیتے

اور اُس میں اضافہ کرتے۔

ایک بوڑھی عورت خود کھڑی ہوئی اور اُس نے کہا اے عمر! تجھے کیا حق حاصل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آیت کے موجود ہوتے ہوئے مہر کی تحدید کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو یہ فرمایا ہے کہ

''وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا'' (النساء۔۲۰)

اور اگر تم ارادہ کرتے ہو ایک بیوی کی بجائے دوسری بیوی کے لے آنے کا اور بیوی کے بدلنے کا، بیوی کو طلاق دینا چاہتے ہو اور تم نے ان میں سے ایک کو بہت بڑی مقدار میں مال بھی مہر میں دے رکھا ہو تو تم اُس (مہر) میں سے کسی چیز کو واپس نہ لو۔"

اَب اِس آیت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مہر میں بہت زیادہ مال بھی دیا جا سکتا ہے۔ بہت زیادہ دولت بھی دی جا سکتی ہے۔ جس پر قنطار کا اطلاق ہوتا ہو۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ بوڑھی عورت عمرؓ سے زیادہ سمجھتی ہے۔ اور اِس کے بعد انہوں نے کہا کہ میں اب اپنے ارادے سے باز آیا، میں مہر کی قانونی تحدید نہیں کرتا۔

بہر حال حضرت عمرؓ کی وہ بات تو اخلاقی ہدایت کے طور پر اپنی جگہ پر موجود ہے کہ مہر اس حد تک مقرر کرنا چاہیئے جسے شوہر ادا کر سکتا ہو۔ البتہ اختلاف اِس امر میں ہے کہ بابِ نکاح میں مہر کے وجوب تعین کی بنیاد کیا ہے۔ کیا یہ ابتداء حقِ شرع کی بنا پر ہے یا یہ ابتداء حقِ زوجہ کی بنا پر ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ مہر کا تقرر عقدِ نکاح میں حقِ زوجہ کی بنا پر ہے۔ جس طریقے سے بیع اور شریٰ میں قیمت اور ثمن کا تعین یا محنت کے لئے اجرت کا تعین مزدور اور بائع کے حق کی بنا پر ہوتا ہے۔ بائع اور مزدور جس مقدار پر بھی راضی ہو جائیں، بس وہی اجرت، وہی ثمن اور وہی قیمت ہے۔ اِسی طریقے سے مہر کا تقرر اور مہر کا وجوب عقدِ نکاح میں حقِ زوجہ کی بنا پر ہے۔ اَب بیوی جس حد پر بھی راضی ہو جائے، چاہے ایک پیسہ یا ایک آنہ کیوں نہ ہو، بس وہی مہر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ابتداً مہر کا وجوب اور مہر کا تقرر حقِ شرع کی بنا پر ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ نکاح ایک ایسا رشتہ ہے۔ جس کی اہمیت شریعت کے نزدیک بہت زیادہ ہے۔ شریعت یہ چاہتی ہے کہ یہ رشتہ مرتے دم تک برقرار رہے اور معمولی معمولی وجوہات یا عذرات کی بنا پر اس

رشتے کو ختم نہ کیا جائے۔ اَب اگر مُفت میں یہ نکاح ہو یا معمولی سے پیسوں کی بنا پر یہ نکاح ہو تو پھر نکاح کی اہمیت شوہر پر ظاہر نہیں ہو سکتی۔

ہو سکتا ہے کہ وہ جلدی جلدی طلاق دے بیٹھے۔ اِس لئے کم از کم مہر میں اُس مقدار کا تعیّن کرنا چاہیئے جس مقدارِ مال کی شریعت کی نگاہ میں کوئی قدر و قیمت ہو۔ تا کہ اِس بنا پر شوہر کو نکاح کے رشتے کی اہمیت معلوم ہو جائے۔ اور کم از کم وہ مال جس کی قدر و قیمت شریعت کی نگاہ میں ہے وہ سرقہ کا نصاب ہے۔ یہ کم از کم اتنا مال ہے جس کی وجہ سے ایک شخص کے ہاتھ کو کاٹ دیا جائے۔ سرقہ کا نصاب دس درہم ہے۔ دس روپے کی اہمیت شریعت کی نگاہ میں اتنی ہے۔ کہ دس درہم کے چرانے کی بنا پر ایک انسان کا ایک عضو ختم کر دیا جاتا ہے، اُسے کاٹ دیا جاتا ہے۔ اَب اسی اصول پر بہت زیادہ مسائل متفرع ہیں۔ مثلاً

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق میں سے کوئی قسم بھی ایسی نہیں ہے جو بِدعی ہے۔ بلکہ ہر قسم کی طلاق بالکل جائز ہے۔ طلاق میں ہم یہ تقسیم نہیں کرتے کہ یہ طلاق احسن ہے، یہ طلاق حسن اور یہ طلاق بِدعی ہے۔ اُن کے نزدیک نکاح کی حیثیت ایک مقدس رشتے کی نہیں ہے۔ بلکہ نکاح کی حیثیت عقدِ مالی کی ہے۔ جس طرح مالی عقود میں جانبین تو عقدِ مالی کو فسخ کر سکتے ہیں۔ تو اِسی طرح شوہر اور بیوی چاہیں تو طلاق کے ذریعے اِس عقد کو ختم کر سکتے ہیں۔ اِس میں ایک طلاق ہو، دو طلاق ہوں، تین طلاق ہوں اِس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ نکاح کا رشتہ ایک مقدس اور نہایت اہم رشتہ ہے۔ اور جب تک ممکن ہو اس رشتے کو نباہا جائے اور بغیر کسی شدید ضرورت کے اِس رشتے کو کاٹنا صحیح نہیں ہے۔ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ

"ابغض الحلال الی اللہ (عزوجل) الطلاق"

(سنن ابی داوٗد باب فی کراہیۃ الطلاق)

"تمام مباحات اور تمام جائز امور میں سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ ناپسندیدہ فعل طلاق ہے۔"

طلاق کا اقدام اُس وقت کیا جائے جب شدید ضرورت ہو۔ اَب ضرورت جب ایک

طلاق پر پوری ہوسکتی ہے تو بغیر ضرورت کے تین طلاق دے دینا یا حیض کی حالت میں طلاق دے دینا یہ خواہ مخواہ کی طلاق بدعی ہے۔

مسئلہ (رضاعت)

یہ ایک مسئلہ ہے کہ اگر ایک بچہ دو سال سے کم ہے اور اُس بچے نے کسی عورت کا دودھ پی لیا تو رضاعت کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ دودھ پلانے والی عورت اُس بچے کی ماں بن گئی، دودھ پلانے والی عورت کا شوہر اُس بچے کا باپ بن گیا اور دودھ پلانے والی عورت کے رشتہ دار اور اقربا اُس بچے کے رشتہ دار اور اقرباء ہو گئے۔ دودھ پلانے والی عورت کے لڑکے اور لڑکیاں اُس بچے کے بہن اور بھائی ہو گئے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دودھ کی کیا مقدار ہے جس کے پینے کے بعد رضاعت کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس کے لئے کوئی مقدار ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے مقدار ہے۔ ایک بچہ اگر پانچ مرتبہ کسی عورت کی چھاتی سے دودھ پیئے اور ہر ایک مرتبہ وہ بچہ بالکل سیر ہو جائے۔ اِس کے بعد حرمت ثابت ہوتی ہے۔ لیکن کہیں ایک دو مرتبہ بچے نے ایک عورت کی چھاتی سے دودھ پی بھی لیا تو اِس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی جب تک کہ پانچ مرتبہ نہ پیئے اور ہر ایک مرتبہ بالکل سیر نہ ہو جائے۔ اب اِس سلسلہ میں امام شافعیؒ کی ایک منفی دلیل ہے اور ایک مثبت دلیل ہے۔

منفی دلیل تو اُن کی یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ

''لا تحرم المصعة والمصتان ولا الا ملاجة ولا الا ملاجتان''

ایک بچہ اگر ایک مرتبہ عورت کی چھاتی کو چوس لے یا دو مرتبہ چوس لے تو اِس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ اِسی طریقے سے عورت اگر بچے کے منہ میں ایک مرتبہ اپنی چھاتی دے دے یا دو دفعہ دے دے تو اِس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ پہلے پہلے قرآن مجید کی آیت یوں تھی۔

''وامھتکم التی عشر رضعاتٍ معلوماتٍ ارضعنکم''

اور حرام ہیں تم پر تمہاری مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ دیا ہے دس دفعہ معلوم۔ یعنی

بتعین دس دفعہ رضاعت ۔رضاعتِ معلومات یہ ہیں کہ دس دفعہ بالکل وہ بچہ سیر ہو جائے ۔ پھر حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ

''ثم نسخ ذالک بخمس رضعاتٍ معلوماتٍ''

اِس کے بعد ''عشر رضاعةِ معلومات'' کا حکم منسوخ ہو گیا اور اِس کے مقام پر یہ آیت آئی

''وامھتکم التی ارضعنکم خمس رضعاتٍ معلومات''

حرام ہیں تمہارے اوپر تمہاری مائیں جنہوں نے تمہیں پانچ مرتبہ سیر کرنے والا دودھ پلایا ہو۔ جس کی وجہ سے بچہ بالکل سیر ہو گیا۔ پھر حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ

''و الامر علیٰ ذالک حتی توفی نبی اللہ صلی اللہ علیه و آلہٖ وسلم''

اس کے بعد آیت یوں ہی رہ گئی یہاں تک کہ نبی ﷺ کا انتقال ہو گیا۔ حضرت عائشہؓ کے قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ کے آخری دور تک اِسی پر عمل درآمد رہا کہ ایک بچہ جو پانچ مرتبہ دودھ پی لے اور ہر مرتبہ سیر بھی ہو جائے تو اِس کے بعد پھر حرمت ثابت ہو گی۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ بے شک یہ حضرت عائشہؓ کا قول تو ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ آیت یوں ہو گئی۔

''وامھتکم التی ارضعنکم خمس رضعاتٍ معلوماتٍ''

لیکن جس قرآنِ مجید کو حضرت عثمانؓ کے زمانے میں مرتب کیا گیا ہے۔ بہت سے شہادتیں قرآنِ مجید کی ترتیب پر لی گئیں۔ اُس میں آیت یہ ہے کہ

''وامھتکم التی ارضعنکم''

وہاں نہ عشرہ رضاعت معلومات کی قید ہے اور نہ خمس رضاعت معلومات کی قید ہے۔

اب ''ارضعنکم'' سے صرف یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ صرف دودھ پلانا حرمت کو ثابت کرتا ہے۔ چاہے وہ دودھ تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ ایک مرتبہ ہو، دو مرتبہ ہو، دس مرتبہ ہو، بیس مرتبہ ہو۔ قرآن مجید کی یہ آیت تقاضا کرتی ہے کہ صرف دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہو اور اِس

میں پانچ مرتبہ یا دس مرتبہ کی قید نہ ہو۔ اگر ہم حضرت عائشہؓ کے اِس بیان کی بنا پر یہ کہہ دیں کہ جب تک پانچ مرتبہ دودھ نہ پلایا جائے، اُس وقت تک حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ پھر تو خاص کتاب اللہ پر خبرِ واحد کے ذریعے اضافہ ہوا۔ اور خبرِ واحد کے ذریعے سے خاص کتاب اللہ پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔

اسی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا قول اصل میں اُس دور اور اُس زمانے کے متعلق ہے جب کہ ابھی تک اس کے متعلق تنسیخی حکم نہیں آیا تھا۔ اِس کے بعد قرآن مجید کی آیت یوں ہوگئی کہ

''وامھتکم التی ارضعنکم'' اور ''خمس رضعاتِ معلومات'' کی قید بھی منسوخ ہوگئی۔ لیکن حضرت عائشہ کو اس دوسرے مرتبہ کی تنسیخ کا علم نہ ہو سکا۔

اِسی طرح اسی حدیث کا معاملہ ہے۔

''لا تحرم المصئہ ولا المصتان ولا الا ملاجہ ولا الا ملاجتان''

اِس حدیث کا تعلق بھی اُس دور اور اُس زمانے سے ہے جب کہ دس مرتبہ دودھ پلانا یا پانچ مرتبہ دودھ پلانا یہ حرمت کے لئے ضروری تھا۔ لیکن بعد میں جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت آگئی کہ ''امھتکم التی ارضعنکم''

تو اس سے یہ حقیقت معلوم ہوگئی کہ صرف دودھ پلانا ہی موجب حرمت ہے چاہے ایک مرتبہ ہو چاہے دس مرتبہ ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ نبی ﷺ کی ایک اور حدیث بھی ہے۔ جس میں حضور فرماتے ہیں کہ

''یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من النسب''

دودھ پلانے کی وجہ سے وہ چیز حرام ہوتی ہے جو نسب کی بنا پر حرام ہوتی ہے۔

نبی ﷺ کی اِس حدیث میں ''رضاعت'' کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے۔

### وضو میں نیت اور ترتیب

اسی طریقے سے اِس بات پر بھی بحث ہوئی ہے کہ وضو میں نیت اور ارادہ فرض ہے یا

نہیں ہے؟۔اور اِسی طریقے سے یہ ترتیب کہ پہلے چہرے کو دھو لینا، پھر ہاتھوں کو کہنیوں تک دھونا۔ پھر سر پر مسح کرنا۔ پھر پیروں کا دھودینا اعضائے وضو میں یہ ترتیب فرض ہے یا نہیں؟

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نیت بھی فرض ہے اور اعضاء وضو کے درمیان جو ترتیب ہے وہ بھی فرض ہے۔ مسئلہ اگر ایک شخص کہیں دور دراز کے سفر سے اپنے گھر آیا۔اور اُس شخص نے صرف اپنے ہاتھوں کو ٹھنڈا کرنے کے لئے پانی اپنے ہاتھوں، چہرے اور پاؤں پر ڈالا اور سر پر ہاتھ پھیر لیا۔ وضو کی نیت سے نہیں بلکہ پاؤں اور جسم کو ٹھنڈا کرنے کی غرض سے ایسا کیا۔اَب یہ شخص نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں پڑھ سکتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ شخص نماز نہیں پڑھ سکتا۔ اس لئے کہ اِس شخص نے اگر چہرے کو دھویا ہے۔ ہاتھوں کو کہنیوں تک دھویا ہے، پیروں پر پانی بہایا ہے یا سر پر مسح کیا ہے تو اِس شخص نے یہ کام نماز کے ارادے سے نہیں کیا۔ بلکہ صرف اپنے جسمانی اعضاء کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے یہ فعل سرانجام دیا ہے۔ چونکہ یہاں نیت موجود نہیں ہے اور ارادہ موجود نہیں ہے تو اِس شخص کا وضو نہیں ہوا۔اور یہ شخص نماز نہیں پڑھ سکتا۔ اِس کے وضو کے لئے نیت شرط اور ضروری ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے جب چہرے پر پانی بہایا ہے جس ارادے سے بھی ہو اور ایک شخص نے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیا ہے۔ جس ارادے سے بھی ہو، ایک شخص نے سر پر مسح بھی کیا ہے اور ٹخنوں تک پاؤں بھی دھو لیے ہیں۔ تو بس اُس شخص کا وضو ہو گیا اور وہ نماز پڑھ سکتا ہے۔ وضو کے لئے نیت اور ارادے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اَب شافعیہ یہ فرماتے ہیں کہ بخاری شریف میں پہلی حدیث حضرت عمرؓ سے روائت ہے، جس میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے

"**انما الاعمال بالنیات**" "بات اِس کے سوا کچھ نہیں کہ تمام اعمال اور تمام عبادات کا دارومدار نیت پر ہے"۔

"**وانما لامرءٍ مانویٰ**"

اور ایک شخص کے لئے وہ کچھ ہے جس کی اُس نے نیت کی۔

یہاں "انما" کا لفظ ہے۔ "انما" کے ذریعے سے حصر ثابت ہوتا ہے۔ "انما" کے لفظ

سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ ارادے اور نیت کے بغیر سرے سے اعمال کی صحت نہیں ہے۔اور سرے سے اعمال کا وجود نہیں ہے۔اسی طریقے سے ترتیب وضو سے متعلق مباحث یہ ہیں۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے

**''ان اللہ لا یقبل صلوٰۃ عبدٍ حتیوضع الطھور مواضعہ فیغسل وجھہ و یدیہ الیٰ مرفقیہ و یمسح براسہٖ و یغسل رجلیہ او کما قال علیہ الصلوۃ والسلام''**

اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز کو قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ اپنے طریقے سے وضو نہ کرے اور طریقے سے وضو کا مطلب حضور ﷺ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ پہلے وہ چہرہ دھولے پھر اس کے بعد ہاتھ دھولے کہنیوں تک، پھر سر پر مسح کرلے اور اِن کے بعد پیر دھولے۔

اِس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اُس وقت تک اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جب تک وہ اُس ترتیب سے وضو نہ کرلے جو مقرر کی گئی ہے۔

اس سے یہ حقیقت بالکل واضح ہوگئی کہ ترتیب وضو کے لئے شرط ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جو حکم دیا ہے وہ تو صرف یہی ہے کہ

**''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ''** (المائدہ۔٦)

اَب یہاں جو حکم ہے وہ غسل اور مسح کا ہے۔''غسل'' کا لفظ بھی لفظِ خاص ہے۔ایک مخصوص معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ ہے پانی کا بہانا۔اِسی طرح ''مسح'' کا لفظ بھی خاص ہے اور ایک متعیّن معنیٰ کے لئے موضوع کیا گیا ہے، اور وہ ہے ایک تَر ہاتھ کو سر پر پھیرنا۔

قرآن مجید کی یہ آیت تقاضا کرتی ہے کہ صرف اِن تین اعضاء کا دھو لینا اور صرف سر پر مسح کرلینا یہ اللہ تعالیٰ کے احکام کی تعمیل کے لئے کافی ہے۔اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اِس کے ساتھ یہ تذکرہ نہیں کیا ہے کہ تمہارا ارادہ ہے یا تمہارا ارادہ نہیں ہے۔تم نے کس ارادے اور کس نیت سے ان تین اعضاء پر پانی بہایا اور تم نے کس ارادے اور کس نیت سے سر پر مسح کیا۔بلکہ اللہ تعالیٰ یہ فرماتا ہے کہ یہ کام تم کرو۔

اب اگر ہم اِس حدیث شریف کی بنا پر یہ کہیں کہ نیت اور ارادہ بھی شرط ہے اور اِس حدیث کے ذریعے سے ہم خاص کتاب اللہ پر شرط کا اضافہ کریں تو خاص کتاب اللہ پر شرط کا اضافہ ہم خبرِ واحد کی بنا پر نہیں کر سکتے۔ اِس بنا پر ہم یہ کہیں گے کہ صرف اِن تین اعضا کا دھو لینا اور سر پر مسح کر لینا فرض ہے اور نیت سنّت ہے۔ حدیث کو ہم سُنّت پر محمول کر لیں گے۔ قرآن مجید میں غسل اور مسح کا جو ذکر آیا ہے، اُس کو ہم فرض پر محمول کریں گے۔ اگر ایک شخص نے نیت نہیں کی تو اِس وضو کی وجہ سے اُس شخص کو ثواب نہیں مل سکتا لیکن اِس وضو کو نماز کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے اور اِس وضو سے نماز کو ادا کیا جا سکتا ہے۔

شافعیہ اس پہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد تیمّم کے بارے میں ہے کہ

''فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً''

اگر تم وضو یا غسل کے محتاج ہو جاؤ اور تمہیں پانی نہیں ملا یعنی پانی کے استعمال پر تم قادر نہ ہو تو تم پاکیزہ خاک پر اور زمین کے رُخ پر تم تیمّم کرو۔ تیمّم کی تشریح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه''

پس اپنے چہروں پر مسح کر لو اور اِسی صعیدِ طیّب میں سے اپنے ہاتھوں پر مسح کر لو۔ یہاں بھی نیت اور ارادے کا ذکر نہیں ہے۔ بلکہ صرف یہ حکم ہے کہ تم چہرے اور ہاتھوں پر مسح کر لو۔ حالانکہ

حنفیہ اور شافعیہ دونوں متفق ہیں کہ ارادے اور نیت کے بغیر تیمّم نہیں ہو سکتا۔ تیمّم اُس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ اگر ایک شخص نماز کے ارادے سے اور رفع حدث کے ارادے سے تیمّم کر لے۔ اگر وہ اِسی طریقے سے مسح کر لے اور اُس کی نیت نہ ہو، ارادہ نہ ہو تو اُس کا تیمّم نہیں ہو سکتا۔ اَب جس طرح تیمّم میں نیت شرط ہے۔ اِسی طرح وضو میں بھی نیت شرط ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اِس کے دو جوابات ہیں۔ ایک جواب یہ ہے کہ لغت میں تیمّم کے معنی ہیں قصد اور ارادہ۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے

وما ادری اذا یممت ارضا

اُرید الخیر ایھما یلینی

جب میں کسی خاک پر جانے کا ارادہ کرتا ہوں اور میرا ارادہ بھلائی کا ہوتا ہے تو مجھے پتہ نہیں ہے کہ ان دو چیزوں میں سے کون سی چیز مجھے پہنچے گی۔ میں بھلائی کو پالوں گا یا مجھے راستے میں برائی ملے گی۔

تیمّم کا لغوی معنی ہے قصد و ارادہ۔ طریقہ اور قاعدہ یہ ہے کہ جتنے بھی شرعی معنی اور شرعی اصطلاحات ہیں، ان کے لغوی معانی معتبر ہوتے ہیں۔ تو اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طریقے سے معنی لغوی میں ارادہ اور نیت معتبر ہے، اِسی طریقے سے تیمم میں بھی شرعاً ارادہ اور نیت معتبر ہے۔ بخلاف وضو کے کہ وضو کے لغوی معنی میں ارادے اور نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اِس بنا پر آپ حضرات وضو کا قیاس تیمم پر نہیں کر سکتے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وضو پانی کے ذریعے سے کیا جاتا ہے اور تیمّم مٹی کے ذریعے سے کیا جاتا ہے۔ مٹی بجائے خود صفائی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ چہرے کو آلودہ کرنے والی ہے اور ہاتھوں کو آلودہ کرنے والی ہے۔ جب تک قربت کا ارادہ نہ ہو، صلوٰۃ کی ادائیگی کا ارادہ نہ ہو اُس وقت تک مٹی کے استعمال میں طہارت کا معنی پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن پانی تو بذاتِ خود صفائی کو پیدا کرنے والا ہے۔ بذاتِ خود وہ مطہر ہے اور طہور طبعی ہے۔ اِسی بنا پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

”وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا“ (الفرقان۔۴۸)

اور ہم نے آسمان سے وہ پانی نازل کیا جو مفیدِ طہارت ہے۔

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وضو میں نیت اور ارادے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ پانی اپنی طبیعت کے لحاظ سے اور اپنے جوہرِ ذات اور جوہرِ ماہیّت کے لحاظ سے طہارت پیدا کرنے والا ہے۔ لیکن ارادے اور نیت کے بغیر مٹی طہارت پیدا کرنے والی نہیں ہے۔ اِس بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ تیمّم میں ارادہ اور نیت تو شرط ہے لیکن وضو اور غسل وغیرہ میں نیت شرط نہیں ہے۔

ترتیب کے متعلق حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ''(المائدہ۔۶)

یہاں لفظ''فا'' صرف''اَغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ''پر داخل نہیں ہے بلکہ یہاں حرف''و'' بھی موجود ہے۔''و'' کے ذریعے سے اعضائے ثلاثہ کا غسل اور سر کا مسح اِن ساری چیزوں کو جمع کیا گیا ہے اور پھر اِس مجموعے پر''فا'' داخل ہے۔اِس لئے کہ''الجمع بحرف الجمع کا لجمع بلفظ الجمع''

یعنی''و'' حرف جمع ہے۔اِس کے ذریعے سے مختلف اور متفرق اشیاء کو جمع کیا جاتا ہے۔''و'' کے ذریعے سے مختلف اشیاء کو جمع کرنے کی مثالیں اللہ تعالیٰ فرمایا ہے

''يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا....وهذا لمجموعه''

تم اِس مجموعے کا غسل اور مسح کرلو۔اِس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نماز کے ارادے سے اٹھنے کے بعد اَب ان اعضائے ثلاثہ کا غسل اور سر کا مسح ہونا چاہیئے۔اَب اِن اعضائے ثلاثہ میں کون سا مقدّم ہے۔کون سا مؤخر ہے؟اِس کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

قرآن مجید کی یہ آیت دلالت کرتی ہے اِس بات پر کہ ایک شخص جب مطلق طور پر اعضائے ثلاثہ کو دھولے اور سر پر مسح کرلے،چاہے جس ترتیب سے بھی ہو،اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی اور اُس شخص کا وضو ہوگیا۔اَب ہم نبی ﷺ کی اِس حدیث کے ذریعے سے اِس پر ترتیب کا اضافہ نہیں کرسکتے کہ ترتیب بھی شرط ہے۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے پیر دھولئے،چہرہ بعد میں دھولیا پھر ہاتھوں کو دھولیا اور اِس کے بعد پھر سر پر مسح کرلیا۔تو ہم یہ کہیں گے کہ اِس شخص نے سنت کو ترک کیا،ترتیب کو ترک کیا اِس وجہ سے اِس شخص کے ثواب میں اور فضیلت میں نقصان آیا لیکن اِس کی نماز ہوسکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اِس شخص کی سرے سے نماز ہی نہیں ہوسکتی۔

اِسی طریقے سے مختلف قسم کے احکام ہیں اور انہی اصولوں کی بنا پر وہ آپس میں مرتب ہوتے رہتے ہیں اور آپس میں اِسی طریقے سے اختلافات بھی موجود ہیں۔

# عام کی بحث

عام کی تعریف یہ ہے

**''لفظ ینتظم جمعاً من المسمیات''**

''یہ ایک لفظ ہے جو متناول ہے اور شامل ہوتا ہے ایک جماعت کو مسمیات میں سے''
یعنی معانی، مسمیات اور مفہومات کی ایک جماعت کو یہ شامل ہوتا ہے۔ احاد اور افراد کی ایک جماعت کو شامل ہوتا ہے۔ اَب عام اِس کے کہ شمول لفظی ہو یا معنوی ہو۔

## لفظی شمول

اِس کا مطلب یہ ہے کہ اُس لفظ میں ایسے امارات اور علامات موجود ہیں جن کی بنا پر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اِس لفظ کے مفہوم میں شمول اور جمعیت ہے۔ مثلاً مشرکون اور مسلمون کے الفاظ۔ اَب مسلمون اور مشرکون کے الفاظ کو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عام لفظاً اور معناً ہے۔ اِس لئے کہ مسلمون اور مشرکون میں ''واو، نون'' موجود ہے۔ ''واو، نون'' ایک ایسی علامت ہے جس سے ہم جمعیت اور شمول کو معلوم کر سکتے ہیں۔ یہاں بہت سے مسلمان اور بہت سے مشرک مراد ہیں۔

## معنوی شمول

یا یہ ہے کہ وہ شمول معناً ہوگا یعنی لفظ میں تو کوئی ایسی علامت نہ ہوگی جس سے ہم جمعیت اور شمول کا معنی فہم کر سکیں لیکن معنوی لحاظ سے وہ متعدد چیزوں کو شامل ہوگا مثلاً ''من'' اور ''ما''۔

''من'' اور ''ما'' ایسے الفاظ ہیں کہ ان کے لفظ میں جمعیت اور شمول کی کوئی علامت نہیں ہے اور جمعیت اور شمول کا کوئی قرینہ نہیں ہے لیکن معنی کے لحاظ سے بہت سی چیزوں کو ''ما'' اور ''من'' شامل ہو سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک قید یہ بھی ہے کہ

**''بوضعٍ واحدٍ''** یعنی

**''العام لفظ ینتظم جمعاً من المسمیات لفظاً او معناً بوضعٍ واحدٍ''**

ایک ہی وضع سے یہ لفظ متعدد چیزوں کو متناول ہو۔ ایک ہی وضع سے، اِس کے ذریعے سے مشترک سے احتراز آیا۔ مشترک بھی ایک لفظ ہے اور وہ متعدد امور کو شامل ہے لیکن متعدد امور کو وہ مختلف اوضاع کے لحاظ سے متناول ہے۔ مثال کے طور پر لفظِ ''عین'' ہے۔ ''عین'' کا لفظ عربی میں مختلف معانی میں آتا ہے۔ ''عین'' جاسوس کے معنی میں بھی آتا ہے۔ آنکھ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ سونے کے معنی میں بھی، گھٹنے کے معنی میں بھی آتا ہے۔ ذات کے معنی میں بھی اور چشمے کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اِن تمام معانی کو لفظ ''عین'' متناول ہے مگر ایک وضع کے لحاظ سے نہیں بلکہ الگ الگ اوضاع کے لحاظ سے متناول ہے۔ یعنی ''عین'' کا لفظ اگر گھٹنے کے لئے وضع کیا گیا ہے تو سورج کے لئے اس کا تعیّن الگ ہے۔ سونے کے لئے اِس کا تعیّن الگ ہے۔ آنکھ اور جاسوس کے لئے اِس کا تعیّن الگ ہے۔ یہ ہے مشترک۔

لیکن مسلمون اور مشرکون میں یہ صورتِ حال نہیں ہے۔ وہاں ایک ہی مرتبہ مسلمون کا تعیّن کیا گیا ہے بہت سے افراد کے لئے جو مسلم ہوں۔ اور مشرکون کا لفظ ایک ہی وضع کے لحاظ سے بہت سے افراد کے لئے متعین کیا گیا ہے جو مشرک ہوں۔ الغرض بہت سے معانی کے درمیان عام میں ایک قدرِ مشترک موجود ہے۔ جو مسلم ہے یا مشرک ہے۔ لیکن مشترک کے جو بہت سے معانی ہیں اُن کے درمیان ایک ایسا قدرِ مشترک موضوع نہیں ہے کہ اُسی کے لئے بس وہ لفظ متعینَ ہو اور باقی اس کے افراد ہوں۔ اَب یہ تو ہے عام۔

## وضع

وضع کا معنی ہے ایک لفظ کا یا ایک شے کا کسی ایک شے کے لئے تعیّن اس طریقے سے کرنا کہ جب بھی اِس لفظ کا تذکرہ کیا جائے یا جب بھی وہ شے ہمارے علم میں آئے تو اُس معنی کا فہم خود بخود ہو جائے۔ یعنی صرف لفظ کا ذکر کرنا یا اُس شے موضوع کا ہمارے علم میں آنا اُس معنے کے فہم کے لئے کافی ہو۔ کسی قرینے کی ضرورت نہ ہو تو یہ ہے وضع۔

مثال کے طور پر لفظ ''انسان'' ہے۔ اَب لفظِ انسان کا تعین ایک معنی کے لئے کیا گیا ہے۔ اِس طریقے سے تعیّن کیا گیا ہے کہ صرف انسان کے لفظ کا تذکرہ یہ حیوانِ ناطق کے معنی کے

سمجھنے کے لئے کافی ہے۔اور لفظِ انسان کے ساتھ کسی اور قرینے کی ضرورت نہیں ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ

''رایت اسداً یرمی''

کہ میں نے ایک شیر کو دیکھا کہ وہ تیراندازی کرتا رہا تھا۔

ظاہر بات ہے کہ لفظِ اسد کے ذکر سے ایک بہادر اور دلیر آدمی کے معنی کوئی شخص معلوم نہیں کرسکتا جب تک کہ اُس کے ساتھ خارجی قرائن نہ ہوں۔اَب وضع کی تعریف یہ ہے کہ

''تخصص شيٍ بشيءٍ بحيث ما اطلق''

وضع کی بہت سی اقسام ہیں۔

## ''عام'' کی اقسام

عام کی دو اقسام ہیں۔نمبر۱:عام غیر مخصوص البعض اور نمبر۲:عام مخصوص البعض۔

نمبر۱:عام غیر مخصوص البعض وہ عام ہے جس میں سے کسی دلیل کی بنا پر بعض افراد کو نہ نکالا گیا ہو۔یعنی جس کے حکم سے کسی دلیل کی بنا پر بعض افراد کو نہ نکالا جائے۔

نمبر۲:عام مخصوص البعض۔یعنی وہ لفظِ عام جس کے حکم سے بعض افراد کسی خاص دلیل کی بنا پر نکال دیئے جائیں۔

## تعریفِ تخصیص

تخصیص کی تعریف یہ ہے

''قصر العام علىٰ بعض مسمياته بدليلٍ مستقلٍ موصولٍ''

یعنی کسی عام کا اُس کے بعض افراد پر مقصور کرلینا۔یعنی کسی عام حکم کو بعض افراد پر مقصور کرلینا۔بعض افراد میں حکمِ عام کو منحصر کردینا،ایک کلام کے ذریعے،ایک لفظ کے ذریعے۔اور وہ لفظ مستقل ہو اور وہ بالکل عام کے ساتھ پیوست ہو۔

تخصیص کی تعریف میں تین قیود ہیں۔

ایک قید تو ہے کلام،دوسری قید ہے مستقل اور تیسری قید ہے مقترن۔ ہر ایک قید کا اپنا اپنا فائدہ ہے۔

تخصیص کی تعریف یہ ہوگئی کہ عام کے حکم کو اُس کے بعض افراد پر متصور کرنا کلام کے ذریعے سے، لفظ کے ذریعے سے، یہ لفظ مستقل ہو اور وہ بالکل عام کے ساتھ متصل ہو۔ یہ قید جو ہم نے لگائی کہ بکلام یعنی لفظ اور عبارت کے ذریعے سے۔ تو اِس قید سے احتراز ہے استثنائے عقلی سے۔ اگر ایک لفظِ عام ہے اور اُس لفظِ عام کے حکم سے بعض افراد دلیلِ عقلی کی بنا پر نکل جائیں۔

تو اِسے ہم استثنائے عقلی کہہ سکتے ہیں لیکن اِسے ہم تخصیص نہیں کہہ سکتے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اِنَّ اللہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' (البقرہ ۲۰)

بے شک اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز پر قادر ہے۔ ظاہر بات ہے کہ ''شئی'' کے عموم میں تو اللہ تعالیٰ کی ذات خود بھی آگئی۔ اور اللہ تعالیٰ کی جو صفات ہیں وہ بھی ''شَئِی'' کے عموم میں آتی ہیں۔ حالانکہ قطعی طور پر ہم عقلاً یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات پر قدرت نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو اپنی صفات پر قدرت نہیں ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قدرت متعلق نہیں ہو سکتی اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ قدرت کا تعلق نہیں ہوسکتا۔ اِس لئے کہ قدرت کا تعلق ہوسکتا ہے ممکنات کے ساتھ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات واجب ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا ثبوت ذات کے لئے ضروری ہے، اَب اِس بنا پر وہ قدرت کے متعلقات نہیں ہو سکتے۔ یعنی قدرت کا اُن کے ساتھ تعلق نہیں ہوسکتا۔ اِس طرح استثنائے عقلی کے ذریعے سے ''شئی'' کے عموم سے اللہ تعالیٰ کی ذات بھی نکل گئی اور اللہ تعالیٰ کی صفات بھی نکل گئیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ تخصیص ہوگئی بلکہ یہ استثنائے عقلی ہے۔

ہم اِسے استثنائے عقلی کہیں گے تخصیص نہیں۔

اَب دیکھئے کہ جلال الدین سیوطی صاحب اِسی بنا پر ''اِنَّ اللہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ'' کی تفسیر کرتے ہیں کہ

''ان اللہ علی کل شئی شاءہ و قدیر''

کہ بے شک اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز پر جس کا اللہ تعالیٰ ارادہ کرتا ہے، اُس پر قادر ہے۔ یعنی ''شَیئی'' سے مراد ہے وہ چیز جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہوسکتا ہو اور اللہ تعالیٰ

کا ارادہ ممکنات کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے، واجبات کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا۔ یہ استثنائے عقلی ہے۔

دوسری قید یہ ہے کہ وہ لفظ مستقل ہو۔ یعنی اگر عام کے ساتھ اُسے نہ بھی ملایا جائے تو بجائے خود اُس لفظ سے ایک سامع فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ تو مستقلاً کے لفظ کے ذریعے احتراز ہے استثناء سے۔ اور اِن کے ذریعے سے احتراز ہے شرط سے۔

مثال کے طور پر ایک شخص نے یہ کہا کہ

''لفلان علی الف درهم الا مائة''

یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے ہیں مگر سو روپے نہیں ہیں۔

یہ ''الا مائة'' تخصیص نہیں ہے بلکہ استثناء ہے۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہا کہ

''تجھ پر طلاق ہے اگر تو فلانے گھر میں گئی۔''

''تجھ پر طلاق ہے'' اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''ہر وقت طلاق ہو گئی، ''اگر تو فلانے گھر میں گئی'' یہ شرط ہے۔ اَب اِسے اصطلاحاً ہم تخصیص نہیں کہہ سکتے بلکہ اِسے ہم اصطلاحاً استثناء کہیں گے یا اِسے شرط کہیں گے۔ ''الا مائة' کلام مستقل نہیں ہے، اگر اِس کے ساتھ ''لفلانِ علی الف '' نہ ہو۔ ''الا مائة'' سے کوئی مطلب نہیں نکلتا، اِس لئے یہ بھی تخصیص نہیں ہے۔

اِس کے ساتھ ایک تیسری قید ہے کہ ''بلفظِ مستقلٍ موصولٍ'' یعنی ایسا لفظ ہو جو مستقل ہو اور موصول ہو، یعنی عام کے ساتھ بالکل متصل ہو۔ اگر عام سے بالکل الگ ہے تو اِسے اصولیین کی اصطلاح میں نسخ کہتے ہیں۔ یہ نسخ ہے تخصیص نہیں ہے۔ یعنی وہ جو دلیل ہے پھر وہ مخصص نہیں ہے بلکہ وہ دلیل پھر ناسخ ہے۔

ناسخ اور مخصص کے درمیان ایک لطیف فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ مخصص کا اثر منع کا ہے اور ناسخ کا اثر رفع کا ہے۔ یعنی مخصص کا اثر یہ ہے کہ عام کے ساتھ جب مخصص لگ جائے تو مخصص اِس پر دلالت کرتا ہے کہ ابتدا ہی سے عام کا حکم اِس مقدار کو متناول نہیں تھا۔ مخصص نے اس عام حکم کو اُن بعض افراد میں روک دیا کہ عام کا حکم اِن بعض افراد کو متناول نہیں ہو سکتا۔

مثلاً اگر یہ کہہ دیا جائے کہ

''اقتلوا المشرکین و لا تقتلوا اهل الذمة''

تم مشرکین کو قتل کرو اور اہلِ ذمہ کو مت قتل کرو۔

'' ولا تقتلوا اهل الذمه'' کا مطلب یہ ہے کہ'' ولا تقتلوا اهل الذمه'' نے ابتداء ہی سے المشرکین کے عموم کو روک دیا۔ ابتداء ہی سے یہ حکمِ وجوبِ قتل اہلِ ذمہ کو شامل نہیں ہے۔ المشرکین کے شمول اور مشرکین کے عموم کو اِس دلیل خصوص نے روک دیا۔ جو دلیلِ مخصص ہوتا ہے وہ مانع ہوتا ہے۔

اگر کہہ دیا جائے کہ''اقتلوا المشرکین ''اور ایک دو دن کے بعد لکھ دیا جائے کہ '' ولا تقتلوا اهل الذمة''تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ہی سے تو تمام مشرکین کے بارے میں یہ حکم ہوگیا کہ تم سب کو قتل کردو۔ اہلِ ذمہ کے بارے میں بھی یہ حکم ہوگیا کہ تم اِن کو قتل کردو اور دو دِنوں کے بعد پھر اُس حکم کو اٹھایا گیا کہ نہیں نہیں اہل ذمہ کو مت قتل کرو۔ گویا تخصیص کے ذریعے سے ایک حکم کو وجود میں آنے سے روکا جاتا ہے۔ اور نسخ کے ذریعے سے ایک حکم عالمِ وجود میں آتا ہے اور اِس کے بعد پھر اُسے اٹھا دیا جاتا ہے۔

اِس لئے تخصص کا جو عمل ہے وہ عملِ منع ہے اور نسخ کا جو عمل ہے وہ عملِ رفع ہے۔

(استثناء اور تعلیق بالشک کی بحثیں آگے آئیں گی تو وہاں بڑی تفصیل سے یہ بحث چھیڑیں گے۔ اور تعلیق بالشک میں تو شافعیہ اور حنفیہ کے اپنے اختلافات ہیں)۔

یہاں مختصر طور پر میں یہ عرض کر رہا تھا کہ تخصیص میں تین قیود ہیں۔

## عام غیر مخصوص البعض

وہ عام چیز جو غیر مخصوص البعض ہے۔ اُس کے متعلق حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ عام قطعی ہے اُن تمام افراد میں، جن افراد کو وہ عام متناول ہے۔

عام اپنے لفظ کے لحاظ سے۔ اپنے صیغے کے لحاظ سے جتنے افراد کو بھی شامل ہے، اُن تمام افراد میں وہ حکم یقیناً موجود ہے۔ خبرِ واحد کے ذریعے سے یا قیاس کے ذریعے سے ہم اُس عام میں تخصیص نہیں کرسکتے۔ ہم عام کے حکم کو قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے سے بعض افراد میں

روک نہیں سکتے۔ جب ایک عام غیر مخصوص البعض ہے تو صیغے کے لحاظ سے، وضع کے لحاظ سے اور لفظ کے لحاظ سے جتنے افراد اُس کے عموم کے ماتحت آتے ہیں وہ حکم سب کے سب میں موجود رہے گا۔

قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے اُس کے عموم کو روک نہیں سکتے۔

## مثال

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ ط وَاللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (المائدہ۔۳۸)

''اور وہ شخص جو چوری کرے اور وہ عورت جو چوری کرے، اِن میں سے ہر ایک کے ہاتھوں کو کاٹ دو (اور یہ ہاتھوں کا کاٹنا) یہ جزا اُن کے عمل کی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب ہے۔ بے شک اللہ عزیز اور حکیم ہے''

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کے مال کو چرایا اور وہ مال سارق کے پاس محفوظ نہیں ہے۔ بلکہ سارق سے وہ مال تلف ہو گیا۔ ارادتاً اُس نے مال کو ہلاک نہیں کیا بلکہ آگ لگ گئی اور وہ بالکل تلف ہو گیا اور چور کے ہاتھ کو بھی کاٹ دیا گیا۔ تو چور کے ہاتھ کاٹ دینے کے باوجود اُس چور پر لازم ہے کہ اُس مال کا ضمان بھی دے۔ صرف ہاتھ کاٹ دینا کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اُس مال کا تاوان بھی اُس پر عائد ہو گا۔ مالی تاوان بھی اُس پر عائد ہو گا اور ہاتھ بھی اُس کا کاٹ دیا جائے گا۔

امام شافعیؒ صاحب قیاس کرتے ہیں سرقہ کو غصب پر۔ کہ اگر ایک شخص زبردستی کسی سے مال چھین لے۔ اَب یہ مالِ مغصوبہ اُس غاصب کے پاس ہلاک ہو گیا۔ اُس کا یہ عمل غیر اختیاری اور غیر ارادی طور پر ہی کیوں نہ ہو۔ اب اُس مالِ مسروقہ کا تاوان غاصب پر لازم ہو گا۔ مالِ مسروقہ کے تاوان سے غاصب بری نہیں ہو سکتا۔ اَب اگر مالِ مسروقہ وہ مثلی ہے یعنی ایسی چیز ہے کہ جس کا کوئی مثل موجود ہو مثلاً گندم، جَو وغیرہ۔ تو پھر مثل واجب ہو گا۔ اگر ایسی چیز ہے جو مثلی نہیں ہے بلکہ ذوات القیم میں سے ہے یعنی اُس کے افراد کے درمیان بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا

ہے۔ مثلاً کسی نے گائے یا بیل وغیرہ زبردستی چھین لی تو وہاں قیمت لازم ہوگی۔

امام شافعیؒ سرقے کو غصب پر قیاس کرتے ہیں۔ اور اِسی قیاس کے ذریعے سے وہ یہ حکم دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے غاصب پر تاوان ہے، اُسی طریقے سے سارق پر بھی مالی تاوان ہے لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ''جزاءً بما کسبا''

یہ ہاتھ کاٹ دینا جزا ہے بما کسبا۔ لفظ ''با'' یہاں موجود ہے۔ اور ''با'' کا لفظ، لفظِ عام ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ''جزاءً بجمیع ما کسبا'' یہ قطع اور یہ ہاتھ کاٹ ڈالنا سارق کے تمام افعال کے لئے سزا اور جزا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اُس کے ہلاک ہونے کے باوجود اِس پر مالی تاوان بھی ہے تو معلوم ہوگیا کہ اُس کے تمام افعال کے لئے یہ قطع ید جزا نہیں ہے۔ بلکہ قطع تو جزا ہوگیا ''بعض ما کسبا'' کے لئے۔ اور ''بعض ما کسبا'' کے لئے مالی تاوان جزا ہوگیا۔

''جزاءً بما کسبا'' کا لفظ تقاضا کرتا ہے کہ ہم چور پر مالی تاوان عائد نہیں کر سکتے۔ ہاں اگر وہ مال سارق کے پاس موجود ہے تو اُسے واپس لوٹانا ہوگا۔ اِس لئے کہ ابھی تک مالک کی ملکیت باقی ہے۔ لیکن اگر وہ مال ہلاک ہو چکا ہے غیر اختیاری طور پر تو اُسے واپس نہیں کیا جائے گا۔ اُس کا مالی تاوان نہیں ہے۔

اگر اُس نے قصداً یعنی بالارادہ اُس مال کو ہلاک کیا ہے، پھر بھی تاوان ہے لیکن یہ مالی تاوان یہ فعلِ سرقہ کے مقابلے میں نہیں ہے۔ بلکہ فعلِ استہلاک کے مقابلے میں ہے۔ اور یہ ''جزاءً بما کسبا'' کے منافی نہیں ہے۔

## مثال

ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ

''من بشرنی بقدومِ غلامٍ فھو حر''

ایک شخص کے بہت سے غلام ہیں۔ اُس نے کہا کہ جو شخص فلاں کے آنے کی خوشخبری مجھے دے تو وہ آزاد ہے۔ اگر اُس شخص کے دس غلام ہیں اور دسیوں آئے اور بیک وقت انہوں

نے یہ خوشخبری سنائی کہ فلاں تو آ گئے۔ (خورشید صاحب آ گئے، ہنس کر) اَب مسئلہ یہ ہے کہ سارے کے سارے آزاد ہو گئے۔ اِس لئے کہ یہاں لفظ ''مَن'' ہے۔ لفظِ ''مَن'' عموم کے لئے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جو بھی خوشخبری دے وہ حکمِ حریّت میں آ جائے گا۔ خوشخبری سب نے دے دی تو سب آزاد ہو گئے۔ لیکن اگر انہوں نے خوشخبری ترتیب سے دے دی۔ ایک نے کہا فلاں آ گئے، دوسرے نے بھی اسی طرح کہا تو وہ پہلا مخبر آزاد ہو جائے گا لیکن باقی مخبرین آزاد نہیں ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تبشیر کہتے ہیں اُس خبر کو جس کے ذریعے سے ایک شخص کے چہرے میں تغیر آ جائے۔ ایک انسان کا چہرہ خوشی کے مارے کھل جائے۔ تو پہلی خبر کی وجہ سے وہ چیز پیدا ہو گئی اور اس کے بعد جو اخبار ہیں وہ بشارت نہیں ہیں۔ لیکن اگر دسیوں نے یک زبان ہو کر یہ بات کہی تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ (لیکن بشارت اصطلاح میں اولین خبر کو کہتے ہیں یعنی وہ خبر جو اولین مرتبہ مفید مسرت ہو۔ اگر چہ اصل لغت کے لحاظ سے ہر خبر کو جو ابتدائی طور پر انسان کے بشرے میں تغییر پیدا کرنے والی ہو چاہے اچھی خبر ہو یا بری خبر ہو، اُسے بشارت کہتے ہیں لیکن بعد میں آگے چل کر لغتِ عربی کے عرف میں ''تبشیر'' دل خوش کن خبروں کے لئے مخصوص ہو گیا اور انذار کا لفظ ڈرانے والی خبروں کے لئے مشہور ہو گیا)۔ یہ ''عام غیر مخصوص البعض ہے''۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عام غیر مخصوص البعض اپنے مدلول میں قطعی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ

''مامن عام الا وقد خص عنہ البعض''

کوئی بھی دنیا میں ایسا عام نہیں ہے جس میں بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔

ہر عام میں خصوص کا احتمال ہے۔ اگر آپ کہہ دیں کہ ایسے ''عام'' بھی ہیں جن میں تخصیص نہیں ہوئی تو وہ کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ تخصیص ہوئی ہو اور آپ کو پتہ نہ ہو۔ آپ کے عدمِ علم سے تو یہ لازم نہیں آتا کہ تخصیص نہیں ہوئی۔ جب تخصیص کا احتمال ہر عام میں ہے تو اِس احتمال کے ہوتے ہوئے ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہر عام قطعی ہے بلکہ عام ظنی ہے۔ اِس بنا پر خبرِ واحد اور قیاس کی روشنی میں ہم متعین کریں گے کہ حکمِ عام کن افراد کو متناول ہے اور کن افراد کو متناول نہیں ہے۔

حنفیہ اُس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ہر عام میں تخصیص کا جو یہ احتمال ہے، یہ صرف

عقلی احتمال ہے اور اِس کے لئے کوئی منشاء نہیں۔ اور اِس قسم کے عقلی اور منطقی امکانات قطعیت کے منافی نہیں ہیں۔

## تین مسلک

وہ عام جو مخصوص البعض ہے۔ جس کے حکم سے بعض افراد خاص کئے گئے ہوں تو اِس میں اصولیین کے تین مسلک ہیں۔

ایک مسلک یہ ہے کہ وہ عام جو مخصوص البعض ہے، ہم دیکھیں گے کہ وہ مخصص کِس قسم کا مخصص ہے۔ اگر وہ مخصص ہے معلوم المراد یعنی اُس سے مراد معلوم ہے، متعین افراد ہیں اور اُن متعین افراد کو نکال دیا گیا ہے۔ مثلاً

''اقتلوا المشرکین و لا تقتلوا ھل الذمۃ''

مخصوص قسم کے جو افراد ہیں وہ نکال دیے گئے ہیں۔ بعض اصولیین یہ کہتے ہیں کہ یہ عام مخصوص البعض قطعی ہے۔ اِس لئے کہ بعض افراد نکال دیئے گئے ہیں۔ اِس کے بعد باقی جتنے بھی ہیں اُس کے ماتحت رہ گئے۔ اور اگر مخصص مجہولاً مراد ہے پھر بھی قطعی ہے۔ اِس لئے قطعی ہے کہ یہ خود ساقط ہو گیا یہ دلیل خصوصی ہے۔ اِس لئے کہ یہ مخصص مشابہ ہے ناسخ کے ساتھ۔ اَب ناسخ اگر مجہول ہے تو وہ منسوخ کے ساتھ مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اِس لئے کہ

''المجھول لا یقابل المعلوم''

یہ دلیلِ خصوص بذاتِ خود ساقط ہو گئی اور اگر دلیلِ خصوص معلوم المراد ہے تو اِس کے ذریعے سے بعض افراد خاص ہو گئے اور حکم عام باقی افراد میں رہ گیا۔ عام مخصوص البعض بھی اِسی طریقے سے قطعی ہے باقی افراد میں جس طریقے سے عام غیر مخصوص البعض ہو۔

بعض اصولیین یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کا جو مخصص ہے، وہ مجہول المراد ہے تو پھر یہ عام خود بخود ساقط ہو جائے گا۔ اِس لئے کہ مخصص مشابہ ہے استثناء کے ساتھ۔ اَب ایک کلام میں اگر استثنائے مجہول آ جائے تو پورا کا پورا کلام ساقط الاعتبار ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر ایک شخص اگر یہ کہے کہ

''لفلان علی الف الا بعض''

یعنی فلاں کے مجھ پر ہزار روپے ہیں مگر بعض نہیں ہیں۔

اب کیا معلوم کہ کتنے نہیں ہیں۔ اِس کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اگر عدد مجہول کا استثناء ہے تو جس طریقے سے وہ کلام ساقط ہوتا ہے اِسی طریقے سے یہ عام بھی ساقط ہو گیا۔ اور اگر مخصص معلوم المراد ہے تو بقدرِ معلوم تو نکل جائے گا اور باقی جو ہے وہ باقی افراد میں رہ جائے گا۔

لیکن صحیح بات یہ ہے، جس پر جمہورِ اصولیین قائم ہیں کہ ایک عام تخصیص کے بعد ظنی ہو گیا یعنی اُس کی قطعیت ختم ہو گئی۔ چاہے اُس عام کے لئے جو مخصص ہے وہ معلوم المراد ہو اور چاہے اُس عام کے لئے جو مخصص ہے وہ مجہول المراد ہو۔ اگر عام کے لیے مخصص معلوم المراد ہے، اُس سے مراد معلوم ہے تو بعض افراد تو اِس مخصص کے ذریعے نکل گئے لیکن ہوسکتا ہے کہ اُس مخصص کے لئے کوئی علت ہو اور اُس علت کی بنا پر مابا قیہ افراد میں سے بھی بعض نکل جائیں۔ تو جو افراد دلیلِ خصوص سے رہ گئے اُن میں سے ایک ایک فرد کے متعلق یہ احتمال ہے کہ اِس میں تخصیص کی علت موجود ہو اور اُس علت کی بنا پر اُن کو بھی نکال دیا جائے اور یہ ہوسکتا ہے کہ اس تخصیص کی علت نہ ہو وہ بدستور حکمِ عام کے ماتحت رہ جائیں۔ مثال کے طور پر اگر یہ کہہ دیا جائے کہ

''اقتلوا المشرکین و لا تقتلو اھل الذمہ''

کہ تم مشرکین کو قتل کرو اور اہلِ ذمہ کو قتل مت کرو۔

یا اللہ تعالیٰ ایک مقام پر فرماتا ہے کہ

''وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً''(التوبہ۔۳۶)

سب مشرکین کو قتل کرو۔ پھر فرماتا ہے

''وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ''(التوبہ۔۶)

اور اگر مشرکین میں سے کوئی تم سے پناہ لے تو تم اُسے پناہ دو۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین جو امن طلب کرنے والے ہوں، اُن کو اِس حکمِ قتل سے خاص کیا گیا ہے۔ بقیہ جو افراد ہیں اُن سے متعلق یہ ہوسکتا ہے کہ اِس کی بھی کوئی علت ہو۔ آخر اہلِ ذمہ کے ترکِ قتال کی علت کیا ہے، یعنی اِن کو کیوں نہ قتل کیا جائے، ہوسکتا ہے کہ وہ علت ایسی علت ہو جس کی بنا پر بعض اور افراد بھی نکالے جائیں۔ مثلاً وہ علت یہ ہے کہ وہ لوگ جو امان

طلب کرنے والے ہوں وہ قتال سے عاجز ہو چکے ہوں۔ اِسی طریقے سے اہلِ ذمہ بھی قتال سے عاجز ہو چکے ہوں، تو عاجز عن القتال کی بنا پر جس طریقے سے اہل ذمہ کو نکال دیا گیا جس طرح مستامنین کو نکال دیا گیا، اِسی طریقے سے عورتیں، بوڑھے، بچے اور اِسی طرح یہودیوں اور عیسائیوں کے پادری، جو کہیں جنگلوں میں بیٹھے ہوتے ہیں یہ سب کے سب نکالے گئے۔

اِسی بنا پر ایک عام مخصوص البعض اگر مخصص معلوم المراد ہے، پھر بھی وہ ظنی ہے۔ اور اگر وہ مخصص مجہول المراد ہے تو پھر بھی وہ ظنی ہے۔ اِس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اِس کے بعد بیان ہو جائے یعنی بیان سے پہلے ہر ایک فرد کے متعلق یہ احتمال ہو۔ مثال کے طور پر اگر ہم نے کہا

"اقتلوا المشرکین و لا تقتلوا بعضهم"

اَب جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ "بعضهم" سے کیا مراد ہے۔ تو مشرکین کے ہر ایک فرد کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ وہ "بعضهم" میں داخل ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ المشرکین ماقی افراد میں داخل ہوں۔ اور جب "بعضهم" کا بیان ہو جائے تو "بعضهم" سے مراد ہے اہلِ ذمہ یا مستامنین۔

اِس کے بعد پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اُس کے لئے کوئی ایسی علّت ہو اور اُس علّت کی بنا پر ہم ماقی افراد کو بھی نکالیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ عام مخصوص البعض ظنی ہے۔ وہ گمانِ غالب کو پیدا کر رہا ہے۔ چاہے وہ مخصص معلوم المراد ہو چاہے وہ مخصص مجہول المراد ہو۔

پھر عام مخصوص البعض جس کا مخصص معلوم المراد ہے اُس کی مثال اصولیین دیتے ہیں یہی آیت کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوهُمْ (التوبہ۔۵)

"تم مشرکین کو قتل کرو جہاں بھی تم اُن کو پالو"

اب "المشرکین" کا لفظ عام ہے۔ "المشرکین" کا لفظ اپنے عموم کے اعتبار سے تقاضا کرتا ہے کہ مشرکین کے تمام افراد کو قتل کر دیا جائے لیکن اِس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

"وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ" (التوبہ۔٦)

"اگر مشرکین میں سے کوئی شخص تم سے پناہ لے تو اُسے پناہ دے دو"

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین میں سے جو مستامنین ہیں، اُن کو خاص کیا گیا ہے۔
جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اِس تخصیص کی علت کیا ہے؟ اِس تخصیص کی علت
''عجز عن القتال'' ہے کہ یہ لوگ قتال سے عاجز آ چکے ہیں۔ چنانچہ ایک مقام پر اللہ
تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''اَوْ جَاءُوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ'' (النسآء۔۹۰)

اور آ جائیں یہ مشرکین تمہارے پاس اِس حالت میں کہ اِن کے سینے جنگ سے تنگ آ
چکے ہوں، جنگ سے عاجز آ چکے ہوں۔

اَب یہ جو علت ہے عاجز آنا، یہ عورت کے بارے میں بھی موجود ہے۔ عام طور پر
عورتیں جنگ نہیں کر سکتیں۔ چنانچہ ایک جنگ میں نبی علیہ السلام نے کسی عورت کو دیکھا کہ وہ قتل کی گئی
ہے۔ حضور علیہ السلام نے انتہائی افسوس کرتے ہوئے فرمایا کہ

''ما كانت هذه لتقاتل''

یہ عورت تو جنگ نہیں کر سکتی تھی اِسے کیوں قتل کیا گیا۔ اِسی بنا پر نبی علیہ السلام کی یہ ہدایات
ہیں کہ تم بچوں کو قتل مت کیا کرو، بوڑھوں کو قتل مت کیا کرو، عورتوں کو قتل مت کیا کرو اور وہ لوگ جو
بالکل مفلوج ہیں، جنگ نہیں کر سکتے اور ہتھیار نہیں اٹھا سکتے، اُن کو قتل مت کرو۔ تو یہ مخصص معلوم
المراد کی مثال ہے۔

مخصص مجہول المراد کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا'' (البقرہ۔۲۵۷)

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربوٰا کو حرام کیا ہے۔

اصولیین کہتے ہیں کہ ''اَلْبَیْعُ'' کا لفظ عام ہے۔ اِس لئے کہ بیع کا لفظ اگرچہ مفرد ہے
لیکن اِس کے ساتھ لام استغراق لگا ہوا ہے۔ یعنی ''حل الله كل بيع''۔ اللہ تعالیٰ نے ہر بیع
کو جائز قرار دیا ہے۔ اور اِس کے ساتھ ساتھ ہے ''وحرم الربوٰا'' اور ''ربوٰا'' کو حرام کیا گیا
ہے۔ اب ''ربوٰا'' بھی ایک قسم کی بیع ہے لیکن ''ربوٰا'' اُس بیع کو کہتے ہیں جس میں زیادتی ہو۔
''بيع فيه فضل، بيع فيه زيادة''۔ وہ بیع جس میں اضافہ ہو جس میں

زیادتی ہو۔اَب یہ مخصص مجہول المراد ہے۔ہمیں نہیں معلوم کہ یہاں ''ربوا'' سے کس قسم کی زیادتی مراد ہے اور کس قسم کے اضافے کو حرام قرار دیا جا رہا ہے۔اِس لئے کہ بیع تو لوگ کرتے ہیں منافع کے لئے۔اَب معلوم نہیں کہ کس قسم کا منافع اور کس قسم کا اضافہ مراد تھا۔اَب اِس کے بعد نبی ﷺ کی حدیث آئی اور آپ ﷺ نے فرمایا۔

**''الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والفضه بالفضه والذهب بالذهب مثلاً بمثلٍ یداً بیدٍ والفضل ربوا''**

کہ گیہوں کو گیہوں کے بدلے بیچو،جَو کو جَو کے بدلے،کھجور کو کھجور کے بدلے،نمک کو نمک کے بدلے،سونے کو سونے کے بدلے،چاندی کو چاندی کے بدلے میں ہاتھ پر ہاتھ یعنی نقد اور اِس میں جو زیادتی ہے وہ ربوا ہے

اِس حدیث سے یہ حقیقت تو معلوم ہو گئی کہ اِن چھ چیزوں کو اگر ہم بیچیں اِن کے اپنے اجناس کے بدلے اور یہاں پر ہم اضافہ کر دیں تو یہ ہے ''ربوا''۔

لیکن اِس کے باوجود پھر اِس میں اختلاف ہے چھ چیزوں کے علاوہ اگر ہم دیگر چیزوں کو بیچ دیں اپنی اجناس کے بدلے اور وہاں اضافہ کریں تو کیا وہ بھی'' ربوا'' کے تحت آئیں گی یا نہیں؟

مثال کے طور پر ایک شخص دو من لوہا بیچتا ہے اور اُس کے بدلے میں تین من لوہا حاصل کرتا ہے۔تین من فولاد بیچتا ہے اور اُس کے بدلے میں وہ چار من فولاد حاصل کرتا ہے۔ایک شخص ایک من چنے بیچتا ہے اور اُس کے بدلے میں دو من چنے حاصل کرتا ہے۔چاول بیچتا ہے اور اُس کے مقابلے میں چاول حاصل کرتا ہے۔اب یہ جتنے سودے ہیں تو اِن میں بھی ''حرمت ربوا'' کے احکام جاری ہو سکتے ہیں یا نہیں؟

اصحاب ظواہر یعنی جن کو قرآن مجید اور احادیث کے ظاہری الفاظ سے مطلب ہے اور وہ علتوں کی تلاش کے پیچھے نہیں رہتے،وہ کہتے ہیں کہ بس یہی چیزیں ہیں۔اِن کا تبادلہ اگر اپنے اجناس سے کیا جائے۔اِس میں جو اضافہ ہے یہ تو ''ربوا'' ہے۔لیکن اِن کے علاوہ باقی تمام

چیزوں میں اور تمام سودوں میں بالکل آزادی ہے۔ چاہے آپ لوہے کو بیچیں، چاول بیچیں جو کچھ بھی بیچیں اِس میں کوئی حرج نہیں۔

لیکن وہ لوگ جو اہلِ تخریج ہیں یعنی جو نصوص کے عُلاوہ علتوں کی تلاش میں رہتے ہیں۔ یعنی نصوص کی تہہ میں علتیں کیا ہیں۔ وہ بالاتفاق یہ کہتے ہیں یعنی چاروں ائمہ یہ کہتے ہیں کہ اِن چھ چیزوں میں ''ربوا'' محصور نہیں ہے۔

اَب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ربوٰ کی حرمت کی علت کیا ہے؟

اگر اِن چھ چیزوں میں محصور نہیں ہے۔ تو اِس میں پھر فقہا مختلف ہو گئے ہیں۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اِس کی جو علت ہے وہ یہ ہے کہ یہ چار چیزیں کیلی یعنی پیمانے کے ذریعے بیچی جاتی ہیں۔ گیہوں، جو، کھجور اور نمک۔ اور دو چیزیں ہیں وزنی۔ یہ تو تول کے ذریعے بیچی اور خریدی جاتی ہیں یعنی سونا اور چاندی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ چیزیں کیلی ہیں یا وزنی ہیں اور اِن کا تبادلہ اپنی جنس سے ہوتا ہے۔ اِسی وجہ سے اِن میں اضافہ حرام ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کیلی یا ہر ایک وزنی چیز اگر اُسے ہم اپنے جنس کے بدلے میں بیچیں اور وہاں اضافہ ہو جائے تو وہ اضافہ حرام ہو جائے گا۔ لوہا، فولاد، چنے اور چاول اِس میں تمام چیزیں آ جائیں گی۔ اگر ہم ایک سیر کو دو سیر کے بدلے میں بیچیں، ایک من لوہے کو دو من لوہے کے بدلے میں بیچیں تو یہ سب کا سب حرام ہو جائے گا۔ اِس لئے کہ یہاں وزن بھی موجود ہے اور اِس کے ساتھ ساتھ اِن کا تبادلہ جنس کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر تبادلہ جنس کے ساتھ نہ ہو بلکہ خلاف جنس ہو تو نبی ﷺ نے خود فرمایا ہے کہ

''اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم اذا کان یداً بید''

جب کہ دو نوعین تبادلے کے دونوں جانب آپس میں جنس کے لحاظ سے مختلف ہو جائیں تو تم اُن کو بیچ دو جس طریقے سے تم چاہتے ہو مگر شرط یہ ہے کہ ''اذا کان یداً بید''

لیکن فرض کیجئے کہ ایک شخص ایک مٹھی چنے دیتا ہے اور دوسرے سے دو مٹھیاں چنے لیتا ہے تو یہ سودا جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اِس لئے کہ یہ ایک مٹھی، دو مٹھی یہ کیل کے ماتحت نہیں آتا پیمانے کے تحت نہیں آئے گا کیونکہ یہ تھوڑے ہیں۔

ایک شخص ایک انڈا دیتا ہے اور دوسرے سے اُس کے بدلے میں دو انڈے لیتا ہے۔ تو یہ بھی جائز ہے۔ اِس لئے کہ ایک انڈا یا دو انڈے کیلی یا وزنی نہیں ہیں۔ یہ تعداد کے لحاظ سے دیے جاتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اِس کی علت یہ ہے کہ یہ چار چیزیں مطعومات میں سے ہیں یعنی کھائی جاتی ہیں اور یہ دو چیزیں اثمان میں سے ہیں یعنی ثمن یا زرِ مبادلہ ہیں یا ذریعہ تبادلہ ہیں۔ جو چیز بھی زرِ مبادلہ کی حیثیت سے موجود ہو یا جو چیز بھی مطعومات میں سے ہو یعنی وہ کھائی جاتی ہو، اُس میں یہ رواج جاری ہے۔

اِس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ ایک مٹھی گندم دو مٹھی گندم کے مقابلے میں، ایک انڈا دو انڈوں کے مقابلہ میں یہ سب کے سب حرام ہیں۔ اِس لئے کہ یہ مطعومات میں سے ہیں۔ ایک پیسے کو اگر آپ دو پیسوں کے بدلے میں لے لیں تو یہ حرام ہے اِس لئے کہ یہ بھی ثمن ہے۔ لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہے کہ وہ مطعومات میں سے نہیں ہے، کھائی نہیں جاتی اور وہ زرِ مبادلہ کی حیثیت سے بھی نہیں مثلاً لوہے کو ہم بیچتے ہیں یا فولاد کو ہم بیچتے ہیں تو ان ایک من کے بدلے میں دو من ہم لیتے ہیں تو اِس کی پروا نہیں، اِس لئے کہ یہاں پر تو نہ طعم ہے نہ ثمنیت ہے۔ فولاد اور لوہا نہ تو مطعومات میں سے ہیں اور نہ ہی یہ ثمن میں سے ہیں یعنی زرِ مبادلہ بھی نہیں دیا جا سکتا۔

فقہائے مالکیہ کہتے ہیں کہ اِس کی علت یہ ہے۔ ادخار (ذخیرہ کرنا) واقتیات (روزی حاصل کرنا)۔ وہ چیز جس کے ذریعے سے روزی حاصل کی جائے۔ یہ چار چیزیں تو ایسی ہیں جن کے ذریعے سے ایک انسان اپنی ضرورت پوری کرتا ہے اور پھر ان چیزوں کے ذریعے سے ایک انسان کی ضرورت پوری ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اِن کو تا وقتِ ضرورت ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے۔ یہ سڑتے اور گلتے نہیں ہیں۔ لسّی اور دودھ میں ربوٰا جاری نہیں ہو سکتا۔ اِس لئے کہ اُن کو زیادہ مدت تک ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا۔

## عام مخصوص البعض

اگر وہ مخصص مجہول المراد ہے تو اُس کی یہی متذکرہ شکل ہے۔لیکن اِس کے ساتھ ساتھ اصولیین یہ بھی کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض ظنی ہے۔ظنی کا مطلب یہ ہے کہ اِس میں پھر دوبارہ تخصیص خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

''وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ''(التوبہ۔٦)

اب ایک دفعہ''اقتلوا المشر کین''کے عموم میں تخصیص ہوگئی قرآن مجید کی ایک آیت کے ذریعے سے۔اَب اِس کے بعد خبرِ واحد کے ذریعے سے مزید تخصیص بھی اِس میں ہوگئی، نبی ﷺ کی احادیث کے ذریعے سے، پھر عورت، بچوں اور بوڑھوں کی بھی تخصیص ہوگئی اور مفلوج آدمیوں کی بھی تخصیص ہوگئی۔اِسی طریقے سے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا''(البقرہ۔۲۵۷)

تو''حرم الربوا''کے ذریعے''احل الله البيع''میں تخصیص ہوگئی۔

اَب اِس کے بعد نبی ﷺ کا بیان جب''حَرَّمَ الرِّبٰوا''کے ساتھ مل گیا تو اِن چھ چیزوں کی تخصیص ہوگئی جب اِن کا تبادلہ اپنے اجناس کے ساتھ ہو اضافہ کے ساتھ۔اَب قیاس کے ذریعے ہم مزید صورتوں کو بھی خاص کر سکتے ہیں''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ''سے لیکن

اصولیین کہتے ہیں کہ یہ معاملہ اُس وقت تک ہے جب تک کہ عام لفظاً کے ماتحت تین افراد سے زیادہ ہوں۔مثلاً پانچ افراد ہیں، سات ہیں یا دس ہیں، تو اُس وقت تک تو اُس کی تخصیص خبرِ واحد یا قیاس کے ذریعے کی جا سکتی ہے لیکن جب آپ تخصیص کرتے ہیں اور تخصیص کرتے کرتے معاملہ تین افراد تک پہنچ جاتا ہے۔اِس کے بعد پھر وہ عام مخصوص البعض، قطعی بن جاتا ہے۔پھر تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے، اِس لئے کہ اِس کے بعد اگر آپ تخصیص کرتے ہیں تو وہ تخصیص نہیں ہوگی پھر بالکلیہ اُس''عام''کو ساقط کرنا ہوگا۔پھر وہ نسخ ہو جائے گا اور نسخ کے لئے خبرِ واحد اور قیاس کافی نہیں ہے۔جو عام معناً ہے، اُس میں تخصیص ہو سکتی ہے ایک تک، جب ایک فرد باقی رہ جائے تو اِس کے بعد وہ ایک فرد قطعی ہو جاتا ہے۔پھر اُس میں تخصیص کا دروازہ بند ہو

جاتا ہے۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''**ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ**''(الانعام۔۱۲۱)

''اور تم مت کھاؤ اُن ذبیحوں میں سے اور اُن حیوانات میں سے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو''یعنی جن حیوانات کو ذبح کیا جائے اور اُن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا جائے، اُن کو مت کھایا کرو۔

اِس پر شافعیہ اور حنفیہ کے درمیان اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی حیوان کو ذبح کیا اور بسم اللہ کو وہ بھول گیا تو یہ بالکل معاف ہے اور اِس قسم کے ذبیحوں کا کھانا بالاتفاق جائز ہے۔

یہاں دیکھئے کہ''**مالم یذکر اسم اللہ**''اپنے عموم کے لحاظ سے اِس کا تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کے ذبیحے نہ کھائے جائیں جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ چاہے نسیان کی بنا پر اللہ کا نام رہ گیا ہو یا اُس شخص نے قصداً یا ارادتاً اللہ تعالیٰ کا نام لینا چھوڑ دیا ہو۔ تو ایسی صورت میں قرآن مجید کی یہ آیت عموم کے لحاظ سے اِس کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن اِس پر بالکل اجماع ہے کہ''متروک التسمیہ ناسیاً''یعنی ایسا ذبیحہ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یا ذبح کرنے والا بھول گیا ہو تو اِس قسم کے ذبیحہ کو کھانا بالاتفاق جائز ہے۔

وہ ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام قصداً اور ارادتاً نہ لیا گیا ہو، اِس قسم کے ذبیحے جائز ہیں یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ جائز ہیں۔''متروک تسمیہ ناسیاً''جس طرح جائز ہے، اِس طریقے سے وہ ذبیحے جن پر قصداً اور ارادتاً اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ بھی جائز ہیں اور اِس کی علت یہ ہے کہ اگر ایک شخص اللہ تعالیٰ کا نام لینا بھول گیا۔ اُس کے دل میں بھی اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے، اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ وہ آخر مسلمان ہے۔

اِسی طریقے سے ایک شخص قصداً یا ارادتاً اگر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر نہ کرے، بہر حال اُس کے دل میں تو اللہ تعالیٰ کی یاد ہے۔ اِسی علت کی بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے''متروک تسمیہ ناسیاً''جائز ہے، اِس طریقے سے وہ ذبیحے بھی جائز ہیں۔ جو''متروک تسمیہ عامداً''ہیں۔

لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں جو مالم یذکراسم اللہ ہے۔اِس کے ماتحت تو دو افراد تھے۔ایک اُس قسم کے ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا بھول کر اور ایک اُس قسم کے ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے قصداً یا ارادتاً۔اَب ''متروک تسمیہ ناسیا'' جو ہیں اُن کو تو ہم دونوں نے بالاتفاق خارج کردیا۔اَب یہ ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کا نام قصداً اور ارادتاً نہیں لیا گیا اگر اِن کو بھی ہم اِس حکم سے نکال دیں تو اَب بتایئے کہ ''مالم یذکراسم اللہ'' کے ماتحت کیا چیز باقی رہ جائے گی۔

اصول اور قاعدہ یہ ہے کہ لفظ ''ما'' سے اُس وقت تک آپ تخصیص کرسکتے ہیں جب تک قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے اُس کے ماتحت ایک سے زیادہ افراد رہیں۔اَب یہاں سارے دو افراد تھے ''ذبیحہ متروک تسمیہ ناسیاً'' اور'' ذبیحہ متروک تسمیہ عامداً''۔اَب ''ذبیحہ متروک تسمیہ ناسیاً'' کو ہم نے خاص کردیا۔اَب قیاس کے ذریعے سے دوسرے کو بھی آپ نکال دیں تو پھر آپ نے بالکل اِس آیت ہی کو ختم کردیا۔اِس بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ ''متروک تسمیہ عامداً'' جائز نہیں ہے۔یعنی وہ ذبیحہ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام قصداً اور ارادتاً چھوڑ دیا گیا ہو اُس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ یہاں ایک تیسری قسم بھی ہے۔تیسری قسم یہ ہے کہ بعض ایسے ذبیحے بھی ہوسکتے ہیں کہ اُن پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی غیر کا نام لیا گیا ہو،جس طریقے سے مشرکین کہتے تھے ''بسم الات وبسم العزیٰ'' تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ ذبیحے جن پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو مثلاً لات،عزیٰ یا کسی اور بت کا نام۔اُن کا کھانا حرام ہے۔چونکہ ابھی تک تو افراد باقی ہیں تو ہم قیاس کے ذریعے ''متروک تسمیہ عامداً'' کو خاص کرسکتے ہیں۔اِس کے جواب میں حنفیہ کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ ایک حکم کا تعلق جب ایک موصول یا موصوف کے ساتھ ہوجائے اور موصول کے ساتھ صلہ ہو اور موصوف کے ساتھ صفت ہو تو وہ صلہ اور وہ صفت حقیقت میں اُس حکم کی علت ہوتی ہے۔یعنی قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایک حکم کا تعلق کسی موصول کے ساتھ ہو اور اُس کے ساتھ صلہ لگا ہوا ہو یا کسی حکم کا تعلق کسی موصوف کے ساتھ ہو اور اُس کے ساتھ صفت لگی ہوئی ہو تو وہاں وہ صلہ یا صفت حقیقت میں اُس حکم کے لئے علت ہوتی

ہے۔ اَب یہاں لفظ ''ما'' ہے۔ تو ''ما'' کو ہم موصولہ یا موصوفہ کہیں گے۔ اگر کہتے ہیں کہ ما موصولہ ہے تو ''لم یذکر اسم اللہ علیہ'' اُس کا صلہ ہے، ماالذی کے معنی میں۔

اگر آپ کہتے ہیں کہ ما موصوفہ ہے تو ما کا معنی ہے کہ ''ولا تاکلوا من ذبیحۃٍ'' تو یہ موصوف ہو گیا اور ''لم یذکر اسم اللہ علیہ'' اُس کی صفت ہوئی۔ اَب اِس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کا ذکر نہ کرنا علّت حرمت ہے۔ اِب اللہ تعالیٰ کے نام کا ذکر نہ کرنا یہ حرمت کی علّت تو ہے اُن ذبیحوں میں جن پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور کا نام نہ لیا گیا ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے نام کو چھوڑ دیا گیا ہو۔ لیکن وہ ذبیحے جن پر لات اور عزیٰ کے نام لئے گئے ہوں، اَب وہاں غیر اللہ کا نام لیا گیا۔ تو عدمِ ذکر اسم اللہ تعالیٰ یہ علّتِ حرمت وہاں نہیں ہے۔ بلکہ ذکرِ اسمِ غیر اللہ تعالیٰ علّتِ حرمت وہاں موجود ہے۔

مثال کے طور پر ایک ذبیحہ پر ایک شخص نے کہا کہ ''بسم اللہ والات والعزیٰ'' اور اُس نے اُسے ذبح کر دیا۔

تو کیا شافعیہ کے نزدیک اِس قسم کا ذبیحہ جائز ہے۔ اگر علّت عدم ذکر اسم اللہ ہوتی تو عدم ذکر اسم اللہ تو یہاں نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا نام تو ہے لیکن وہ حرام ہے۔

بات یہ ہے کہ وہ ذبیحے جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور نام سے ذبح کئے جاتے ہیں اُن کی حرمت کی علّت عدم ذکر اسم اللہ نہیں ہے بلکہ اُن کے حرمت کی علّت ذکر اسم غیر اللہ ہے۔ اِس لئے شافعیہ کا یہ جواب کمزور ہے۔

مثلاً ایک شخص نے حرم شریف کے باہر کسی کو قتل کر دیا اور اس کے بعد بھاگ کر اُس نے حرم میں پناہ لی تو کیا اسلامی حکومت حرم کے اندر اُس شخص سے قصاص لے سکتی ہے؟ یا جب تک وہ حرم میں مقیم ہے اُس شخص سے قصاص نہیں لے سکتی؟

## تین صورتیں

پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے حرم سے باہر کسی دوسرے شخص کے مال کو لوٹا ہے۔ یا کسی دوسرے شخص کے ہاتھ کو کاٹ دیا ہے۔ اَب وہ جا کر حرم میں پناہ لیتا ہے۔ اِس صورت میں

حنفیہ اور شافعیہ سب کا اِس پر اتفاق ہے کہ اُس سے حرم شریف میں قصاص لیا جائے گا۔ اور اُس پر مقدمہ چلایا جائے گا۔ مال کے بدلے میں اُس سے مال لیا جائے گا اور ہاتھ کے بدلے میں اُس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے زمینِ حرم ہی میں مقیم ہو کر کسی شخص کو قتل کر دیا۔ اَب اِس صورت میں بھی حنفیہ اور شافعیہ سب کا اتفاق ہے کہ اُس کو قصاص کے طور پر قتل کر دیا جائے۔ لیکن اگر ایک شخص نے حرم سے باہر کسی کو قتل کیا اور اس کے بعد اُس نے بھاگ کر حرم میں پناہ لی۔ اَب حرم میں اُسے قتل کر دیا جائے گا یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ حرم میں اُسے قتل کر دیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں حرم میں اُسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اُس کا سوشل بائیکاٹ کیا جائے گا، اُسے تنگ کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ سوشل بائیکاٹ سے تنگ آ کر حرم سے باہر چلا جائے اور حرم سے باہر جاتے ہی فوراً اُسے گرفتار کیا جائے گا اور پھر اُس سے قصاص لیا جائے گا۔ یہ یہاں پر مسائل ہیں۔

قرآن مجید کی آیت یہ ہے کہ

''وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا'' ''اور وہ شخص جو حرم میں داخل ہو جائے وہ صاحب امن ہے مستحقِ امن ہے'' تو اَب

شافعیہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ

'' الحرم لا يعيذ عاصياً و لا فاراً بدم ''

حرم ایک نافرمان کو پناہ نہیں دیتا اور وہ شخص جو فرار بدم ہو یعنی حرم کے باہر اُس نے کسی کو قتل کیا ہے اور اِس کے بعد مفرور ہو چکا ہے اور بھاگ کر اُس نے حرم میں پناہ لی ہے۔ تو حرم شریف اس قسم کے لوگوں کو پناہ نہیں دیتا۔ اِس حدیث کی بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے شخص کو بالکل حرم ہی میں قتل کر دینا چاہیئے اور اس کا انتظار نہیں کرنا چاہیئے کہ وہ حرم سے باہر نکلے اور بعد میں اُس سے قصاص لیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا'' وہ لوگ جو حرم شریف میں کسی کے

مال کو لوٹیں یا کسی کے ہاتھ کو کاٹ دیں وہ تو بالاتفاق اِس حکم سے مخصوص ہیں۔ یہ ہم بھی مانتے ہیں اور آپ بھی مانتے ہیں، اُن کو تو ہم نے خاص کر دیا کہ اُن کے لئے امن نہیں ہے۔ اِسی طرح اگر ایک شخص نے حرم شریف کے اندر ہی کسی کو قتل کیا تو وہ مستحقِ امن نہیں ہے بلکہ حرم ہی میں اُس سے قصاص لیا جائے گا۔

یہاں صرف ایک فرق باقی رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص حرم سے باہر ہے۔ اور حرم سے باہر اُس نے کسی کو قتل کیا ہے اور اِس کے بعد اُس نے بھاگ کر حرم میں پناہ لی۔

اگر آپ کہتے ہیں کہ اس کو بھی امن حاصل نہیں ہے اِسے بھی قتل کیا جائے تو آپ بتایئے کہ

''مَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا'' کا مفہوم کیا ہوگا؟ کون سی چیز ہے جو اِس ارشادِ خداوندی کے ماتحت باقی رہ گئی؟ کم از کم ایک عام مخصوص البعض میں وہاں تک تخصیص کیجئے۔ وہاں تک افراد نکالئے کہ کم از کم ایک فرد تو باقی رہ جائے۔ اگر وہ آخری فرد باقی نہ رہ جائے تو آپ خود اندازہ کیجئے کہ اِس کے بعد تو پھر نسخ ہے۔ پھر اُس کو تخصیص تو ہم نہیں کہہ سکتے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نہیں ایک فرد ہے اور وہ یہ کہ آمنا سے مراد ''کان آمناً من عذاب النار'' ہے یعنی وہ شخص جو زمینِ حرم میں داخل ہو جائے وہ مستحقِ امن ہے یعنی آگ کے عذاب سے وہ محفوظ ہے۔ یہ فرد اُس کے ماتحت تو رہتا ہے۔

لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہاں قرآن مجید میں جو بیان ہو رہا ہے۔ وہ اَمن'' مِنْ عَذَابِ النَّارِ'' کا بیان نہیں ہو رہا۔ بلکہ وہ تو دنیا ہی میں امن وامان کا ذکر ہو رہا ہے۔

اِسی بنا پر ایک مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا وَّ یُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِھِمْ'' (العنکبوت۔۶۷)

''کیا یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ ہم نے ایک ایسا حرم بنا دیا ہے جو محلِ امن ہے اور حالانکہ لوگ اس کے گرد اگرد اچک لیے جاتے ہیں''۔

اِس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قریش کے لوگ عذاب النار سے بالکل مامون ہیں لیکن

اُس کے اِردگرد جولوگ ہیں وہ عذابِ جہنم میں جل رہے ہیں۔ظاہر بات ہے کہ یہاں آخرت کے امن کا ذکر نہیں ہے بلکہ دُنیا کے امن کا ذکر ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا''(البقرہ۔۱۲۵)

اور یاد کرو اُس وقت کو جب ہم نے بیت اللہ کو لوگوں کے لئے مرجع بنایا اور لوگوں کے لئے ہم نے بیت اللہ کو محلِ امن بنایا۔

اِسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک فرد تو اُس میں ضرور رہنا چاہیئے۔

''وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا'' (آلِ عمران۔۹۷)

تو یہ عام مخصوص البعض جو ہے۔اُس وقت تک اُس میں تخصیص ہوسکتی ہے جب تک اُس میں کم از کم تین افراد یا کم از کم ایک فرد باقی نہ رہ جائے۔اگر عام لفظاً میں تین افراد رہ جائیں اور عام معناً میں ایک رہ جائے تو اِس کے بعد وہ قطعی بن جاتا ہے۔اُس میں پھر مزید تخصیص نہیں ہوتی،اِس لئے کہ اِس کے بعد اُس میں مزید تخصیص، تخصیص نہیں بلکہ ''نسخ'' ہے۔اور کتاب اللہ کا نسخ خبرِ واحد کے ذریعے نہیں ہوسکتا۔قیاس اور خبرِ واحد وغیرہ اللہ کی آیات کو منسوخ نہیں کر سکتے۔

# مشترک اور مؤول

## مشترک کی تعریف

مشترک کی تعریف یہ ہے کہ ایک لفظ جو متناول ہے بہت سے معنوں کو متعدد اوضاع کے ساتھ یعنی اُس کا تناول مختلف معنوں کو ایک وضع کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ مختلف اوضاع کی بنا پر ہے۔ یعنی مختلف اصطلاحات اور مختلف تعینات کی بنا پر ہے۔

## مثال

جس طرح میں نے آپ کے سامنے مثال دی ہے کہ لفظ ''عین'' ہے۔

لفظ ''عین'' بہت سے معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ''عین'' کے معنی جاسوس بھی ہے۔ اس کا معنی عربی میں گھٹنا بھی ہے۔ سورج اور سونا بھی ہے۔ ''عین'' کے معنی آنکھ بھی ہے۔ یہاں تک کہ بعض اہلِ لغت نے ''عین'' کے چالیس معنی ذکر کئے ہیں۔ یعنی چالیس معنوں میں ''عین'' کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اَب یہ لفظ مشترک ہے۔ یعنی مختلف اوضاع کی بنا پر یہ لفظ مختلف معنوں کو متناول ہے۔ اِس کے مختلف معنے ہو سکتے ہیں۔

## مثال

اِسی طرح لفظ مشتری ہے۔ یہ مشترک لفظ ہے اِس لئے کہ عقدِ بیع کو قبول کرنے والا یعنی خریدار کو بھی مشتری کہتے ہیں اور آسمان میں جو ستارہ ہے اُس کو بھی مشتری کہتے ہیں۔ اِسی طرح لفظ ''جاریۃ'' ہے۔ ''جاریۃ'' کشتی کو بھی کہتے ہیں۔ اور لونڈی کو بھی کہتے ہیں۔ بلکہ مطلقاً ایک لڑکی کو بھی کہتے ہیں۔ چاہے وہ لونڈی ہو یا آزاد ہو۔ اِس کے مختلف معنی ہو سکتے ہیں۔ تو یہ لفظ ''جاریۃ'' مشترک ہے۔

مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ہو، کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جس کی بنا پر ہم ایک معنی کو دوسرے معنوں پر ترجیح دیں اُس وقت تک مشترک کا حکم یہ ہے کہ ہم یہ اعتقاد کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اِس لفظ سے، وہ حق ہے۔ جو بھی اِس لفظ سے اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے لیکن ہم توقف کریں گے اور کسی خاص معنی کے متعلق یہ رائے قائم نہیں کریں گے کہ فلاں

معنی اِس سے مراد ہیں۔ اس لئے کہ جب ہمارے پاس دلیل نہیں ہے، ہمیں کوئی قرینہ معلوم نہیں ہے تو محض اپنے زعم اور تخمین کی بنا پر بغیر کسی دلیل کے ہم کیسے یہ رائے قائم کرلیں کہ اللہ تعالیٰ کی مراد فلاں معنی ہے۔ جب تک ہمارے پاس دلائل نہ ہوں اور قرائن نہ ہوں اس وقت تک اِجمالی طور پر یہ اعتقاد کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اِس لفظ سے، وہ حق ہے۔ ہم یہ رائے قائم نہیں کر سکتے کہ اِن میں سے کون سا معنی مراد ہے۔ اس وقت تک توقف کریں گے جب تک ہمارے پاس اِس سلسلہ میں قرآئن نہ ہوں اور علامات اور نشان نہ ہوں۔ یہ مشترک کا حکم ہے۔

لیکن اِس کے بعد اگر ہمارے سامنے قرائن اور دلائل آ جائیں اور دلائل کی بنا پر ایک معنی کو اور معنوں پر ترجیح دے سکتے ہوں تو پھر یہ معلوم کیا جانا چاہیئے کہ وہ قرائن اور وہ علامات کیسے ہیں؟ اگر وہ قرائن اور وہ دلائل ایسے ہیں کہ وہ پیدا کرتے ہیں گمان غالب کو یعنی یقین کو پیدا نہیں کرتے تو پھر اس مشترک سے بن جاتا ہے مؤول۔ یعنی ''**المؤول من المشترک**'' یعنی مشترک سے پھر مؤول بن جاتا ہے۔ اگر دلائل اور قرائن ظنی ہوں، یقین پیدا نہ کریں تو پھر اِسی مشترک سے مؤول بن جاتا ہے اور اِس مؤول کا نام ہوگا ''**المؤول من المشترک**''

## حکمِ مؤول

مؤول کا حکم یہ ہے کہ ہم پر عمل لازم اور واجب ہے اُس معنی کے مطابق، جس معنی کا تعیّن اُن دلائل اور اُن قرائن سے ہو گیا ہو۔ لیکن یہ ہے کہ ہم یقین نہیں کر سکتے کہ ہاں فی الحقیقت یہی معنی مراد ہے، اس لئے کہ وہ دلائل ظنی ہیں اور وہ یقینی نہیں ہیں اِس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اُن قرائن اُن دلائل کو نہیں مانتے بلکہ علمی بنیادوں پر اُن قرائن اور دلائل سے اختلاف کرتے ہیں۔ اُن کو اختلاف کا حق ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے دلائل کی بنا پر کوئی اور رائے قائم کریں۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ہم نہیں مانتے تمہارے اِس معنی کو، تو اُسے ہم کافر بھی نہیں کہہ سکتے۔ اِس لئے کہ یہ دلائل اور قرائن ظنی ہیں، یہ گمانِ غالب کو پیدا کرتے ہیں اور یقین کو پیدا نہیں کرتے۔ اِس کی مثال بالکل وہی ہے جیسا کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''**وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ**'' (البقرہ۔۲۲۸)

کہ مطلقات اپنے بارے میں تین قروء انتظار کریں گی۔

اب قروء کالفظ قرء کی جمع ہے۔اَب قرء میں دو معانی ہیں۔حیض کے معنی میں بھی آتا ہےاور طہر کے معنی میں بھی آتا ہے۔

حنفیہ کے پاس کچھ دلائل اور قرائن ہیں اور اُن دلائل اور قرائن کی بنا پر انہوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ قروء سے مراد ہیں حیض۔لیکن

شافعیہ اِن دلائل اور قرائن کو تسلیم نہیں کرتے کہ ''قروءٍ'' سے مراد اطہار ہیں۔جس طرح حنفیہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ یہ رائے قائم کریں کہ ''قروءٍ'' سے مراد حیض ہیں اور عورت کی عدت تین حیض ہیں۔اِسی طرح شافعیہ کو بھی اپنے دلائل اور قرائن کی بنا پر اِس قسم کی رائے قائم کرنے کا حق حاصل ہے کہ وہ کہیں کہ ''قروء'' سے مراد اطہار ہیں۔اَب ایک وہ طہر ہے جس میں طلاق واقع ہے وہ گذر جائے اور اِس کے بعد مزید دو طہر گذر جائیں تو اُس عورت کی عدت ختم ہو جائے گی۔شافعیہ کے نزدیک اُس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ کوئی اور نکاح کر لے۔شافعیہ ہم پر کفر کا فتویٰ نہیں دے سکتے اور ہم اُن پر کفر کا فتویٰ نہیں دے سکتے۔اِس لئے کہ یہاں ''قروء'' حیض کا معنی متعین ہے تو وہ گمانِ غالب کی بنا پر ہے اور اگر ''قروء'' سے طہر کا معنی متعین ہے تو وہ بھی گمانِ غالب کی بنا پر ہے۔ہر طرف کے جو دلائل اور قرائن ہیں اُن کا جواب دیا جا سکتا ہے اور وہ قطعی نہیں ہیں بلکہ ظنی ہیں۔وہ گمانِ غالب کو پیدا کرنے والے ہیں۔اِسے کہتے ہیں ''مؤول من المشترک''

## المفسر من المشترک

اگر ایسے قرائن اور دلائل ہوں جو مفیدِ یقین ہوں، قطعی ہوں تو اِس کے بعد صرف یہ ہم پر لازم ہوگا کہ اُسی ایک معنی پر عمل کریں بلکہ ہم پر لازم ہوگا کہ ہم کسی معنی پر یقین کر لیں کہ بس یہی معنی متعین ہے۔اِسے کہتے ہیں ''المفسر من المشترک''۔یعنی اِس کا نام ہو گیا ''المفسر من المشترک''

اصولیین نے اِس کی مثال نصوص سے تو نہیں دی ہے، معاملات کی بنا پر دی ہے۔فرض کیجئے کہ ایک شخص نے یہ کہا کہ

''لفلان علی عشرۃ دراھم''

فلاں شخص کے مجھ پر دس روپے لازم ہیں۔یہ عشرۃ دراھم کا لفظ مشترک ہے۔فرض

کیجئے کہ ایک شہر میں مختلف قسم کے سکے چلتے ہیں، افغانی سکے بھی چلتے ہیں، پاکستانی سکے بھی چلتے
ہیں، ہندوستانی سکے وغیرہ۔ لیکن ایک سکہ ایسا ہے کہ اُس کا رواج دیگر سکوں کے مقابلے میں زیادہ
ہے۔ اگر وہ شخص اپنے کلام میں تصریح نہ کردے تو ہم گمانِ غالب کی بنا پر کہتے ہیں کہ یہاں پر دس
روپے مراد ہیں غالب سکے کے لحاظ سے، گویا کہ پاکستانی سکے کے دس روپے فلاں کے مجھ پر
واجب ہیں۔ یہ تعین جو ہم نے کیا ہے، گمانِ غالب کی بنا پر کیا ہے۔ اِس لئے کہ عام طور پر جو تبادلہ
ہوتا ہے، وہ غالب سکے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگر چہ وقتاً فوقتاً دیگر سکے بھی چلتے ہیں۔

لیکن اگر ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ

''لفلان علی عشرة دراهم من نقد بخارا''

کہ فلاں شخص کے مجھ پر ''بخارا کے سکے'' کے دس روپے ہیں۔ یا اُس نے کہا کہ
ہندوستانی یا افغانی سکے کے لحاظ سے۔ اَب یہ ''مفسر من المشترک'' ہے۔

اِس لئے کہ اُس متکلم نے خود ہی بیان کر دیا کہ میری مراد یہ ہے۔ اَب یہ دس روپے
قطعی طور پر اُس پر لازم ہو گئے۔ اَب اِس میں کسی اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہی۔ نصوص میں
اگر اِس قسم کا لفظِ مشترک پایا جائے اور اس کے بعد صاحب شرع اپنی طرف سے خود ہی تشریح اور
تفسیر کردے تو اس کے بعد اِس میں اختلاف کی گنجائش قطعی باقی نہیں رہے گی۔ سب لوگوں کا
اتفاق ہوتا ہے کہ اِس مشترک سے پھر فلاں معنی کو مراد لیا جائے اور فلاں معنی مراد نہ لیا جائے۔ تو
ہے ''مفسر من المشترک''

یہ پہلی تقسیم ہے۔ خاص، عام، مشترک اور مؤوّل۔

تو اَب یہ تقسیم اِس طرح کی جاتی ہے کہ

اصولیین کہتے ہیں کہ ایک لفظ یا تو وہ موضوع ہے کسی ایک معنی کے لیے۔ یا وہ موضوع
ہے مختلف معانی کے لئے۔ اگر وہ موضوع ہے کسی ایک معنی کے لئے، علیحدہ طور پر، تو یہ
خاص۔ اور اگر وہ موضوع ہے مختلف معنوں کے لئے پھر اِس میں دو صورتیں ہیں ایک تو یہ ہے
مختلف معنوں کے لئے وہ موضوع ہے۔ ''بوضع واحد''

ایک ہی وضع اور ایک ہی تعین کے اعتبار سے وہ مختلف چیزوں کو شامل ہے۔

# امر اور نہی

## (افادۂ حکم شرعی کے اعتبار سے لفظ کی قسمیں)

### تمہید

تقسیمِ اول میں یہ بات آپ کے سامنے آچکی ہے کہ تقسیمِ اول کی چار اقسام تھیں۔

۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ موؤل

یہ بات ثابت ہے کہ ایک تقسیم کی اقسام آپس میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ ایک تقسیم کی اقسام کے درمیان تبائن ہوگا۔

لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ ایک تقسیم کی اقسام، دوسری تقسیم کی اقسام کے ساتھ جمع ہو جائیں اور اِس جمع ہونے میں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔

مثلاً خاص و عام، مشترک اور موؤل۔ اِن کے سلسلے میں یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک لفظ خاص بھی ہو جائے اور عام بھی ہو جائے۔ یا ایک لفظ مشترک بھی ہو جائے اور موؤل بھی ہو جائے لیکن یہ ممکن ہے کہ

ایک لفظ خاص بھی ہو اور حقیقت بھی ہو، یہ اِس لئے کہ حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ ایک الگ تقسیم کی اقسام ہیں اور اِس کے مقابلے میں خاص، عام، مشترک اور موؤل ایک دوسری تقسیم کی اقسام ہیں۔

اَب یہ ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ حقیقت بھی ہو اور خاص بھی ہو، ایک لفظ مجاز بھی ہو اور عام بھی ہو۔ ایک لفظ وضع کے اعتبار سے حقیقت ہو یعنی ایک متعین معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو اور وہ لفظ استعمال کے اعتبار سے حقیقت ہو اور وہ اپنے معنی موضولہ میں مستعمل ہو۔

تو خاص اور حقیقت یا خاص اور مجاز یا عام اور حقیقت اور عام اور مجاز وغیرہ آپس میں جمع ہوسکتے ہیں۔

لیکن ایک تقسیم کی اقسام آپس میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک لفظ خاص بھی ہو جائے اور عام بھی ہو جائے۔ یا مشترک بھی ہو جائے اور موؤل بھی ہو جائے۔ خاص کی

بعض اقسام ایسی ہیں کہ اصولِ فقہ میں اُن کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ اِن بعض اقسام کے بہت زیادہ مداح ہوتے ہیں اور اُن کے ساتھ بہت زیادہ احکام متعلق ہیں۔

اصولیین کے اختلافات بھی اِن بعض اقسام میں بہت زیادہ ہیں۔ اِن اقسامِ مذکورہ میں سے ایک قسم ''امر'' کی ہے اور دوسری قسم ''نہی'' کی ہے۔

اگر چہ ''امر اور نہی'' خاص ہی کی اقسام ہیں اور خاص ہی کے افراد ہیں۔ لیکن ''امر اور نہی'' کی بحثیں بڑی اہم ہیں۔ اکثر احکام کا تعلق ''امر اور نہی'' سے ہے اور

اصولیین کے درمیان ''امر اور نہی'' کے سلسلہ میں بڑے اختلافات بھی ہیں اور ''امر ونہی'' سے متعلق بڑے مباحث موجود ہیں۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ''امر اور نہی'' کے متعلق یہ معلوم کریں کہ ان کے ساتھ کیا کیا مباحث اور کیا کیا مسائل متعلق ہیں۔

## امر کی تعریف

امر کی تعریف لغت کے اعتبار سے کیا ہے؟ امر کی تعریف اہلِ عربیت کی اصطلاح میں کیا ہے؟ اور امر کی تعریف اصولیین کی اصطلاح میں کیا ہے؟ یہاں اہلِ اصول اور اہلِ منطق کی ایک ہی اصطلاح ہے۔

### امر کا مفہوم (لغت کے اعتبار سے)

امر کا مفہوم لغت میں ''فرمودن''، ''حکم کردن'' اور ''فرمائش کردن'' ہے۔

یعنی ''فرمانا اور حکم کرنا'' امر کا لغوی مفہوم ہے۔

### امر کا مفہوم (اصطلاحِ اہلِ عربیت کے لحاظ سے)

اہلِ عربیت کہتے ہیں کہ

**''امر صیغة یطلبه الفعل..........من الفاعل''**

''امر ایک صیغہ اور ایک ایسا لفظ ہے، جس کے ذریعے ایک فعل فاعل سے طلب کیا جا

ہے۔

اَب عام اِس سے کہ وہ فاعل متکلم ہے یعنی اپنے آپ کے لئے فعل کو طلب کرتا ہے،

فاعل واحد ہے، مخاطب ہے۔ اور پھر یہ طلب بالکل مساویانہ اور برابر طریقے سے ہو۔ اِس لا مطلب یہ ہے کہ طلب کرنے والا بڑی بے تکلفی سے اپنے ایک ساتھی سے ایک فعل کر طلب کرے۔ یہ بھی امر ہے۔

چاہے وہ طلب کرنے والا اپنے آپ کو مامور سے بلند اور برتر سمجھے، یہ بھی امر ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مامور سے اپنے آپ لو فروتر سمجھے اور اُس سے فعل طلب کرے، یہ بھی امر ہے۔

مثلاً اگر ایک شخص یہ چاہے کہ

''اللّٰھم اغفرلی'' ''اے میرے اللہ! مجھے بخش دے''

تو اصطلاحِ اہلِ عربیت کے لحاظ سے یہ بھی امر ہے۔

اِس لئے کہ اِس امر کے صیغہ مغفرت کے فعل کو اللہ تعالیٰ سے طلب کیا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ سے مانگ لیا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بات یقینی ہے کہ فاعل یعنی طلب کرنے والا اپنے آپ کو فروتر سمجھتا ہے اور مخاطب کو بلند و برتر سمجھتا ہے۔ لیکن اِسے بھی امر کہا جاتا ہے۔ اصطلاحِ عربیت میں ''امر'' نام ہے اُس صیغے کا جس کے ذریعے سے ایک فعل کو فاعل سے طلب کیا جائے۔

**امر کا مفہوم** (منطقیین اور اصولیین کی اصطلاح میں)

امر اُس صیغے کا نام ہے، جس کے ذریعے ایک فعل کو غیر سے طلب کیا جاتا ہے اور اُس فعل کا طلب ہوتا ہے۔ ''علیٰ سبیل الاستعلاء'' یعنی طلب کرنے والا اپنے آپ کو بلند سمجھتا ہے۔ گویا میں اونچی شان کا مالک ہوں اور میرے مقابلے میں یہ مامور، جس میں اِس فعل کی طلب کر رہا ہوں، اُس کی میرے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں ہے۔ چاہے وہ بلند تر حیثیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو لیکن اپنے آپ کے متعلق وہ یہ سمجھتا ہے کہ میں اِس سے برتر ہوں تو اِسے امر کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ طلب کرنے والا اپنے آپ کو مخاطب سے فروتر سمجھتا ہے تو اِسے اصولیین اور منطقیین کی اصطلاح میں ''دعا'' کہتے ہیں۔

مثلاً ''اللّٰھم اغفرلی'' یعنی ''اے اللہ! مجھے معاف فرما''

اِس کے متعلق اصولیین اور منطقیین یہ کہتے ہیں کہ ہماری اصطلاحات میں یہ امر نہیں

ہے بلکہ ہماری اصطلاح میں یہ دُعا ہے۔

اگر ایک شخص اپنے کسی دوست اور ساتھی سے بے تکلفی میں مساویانہ سطح پر یہ کہہ دے کہ بھئی! فلاں کام کر۔ اور یہ اپنے آپ کو اپنے ساتھی کے مقابلے میں بلندتر یا فروتر نہیں سمجھتا تو اِسے اصولیین اور منطقیین کی اصطلاح میں التماس کہتے ہیں۔

## امر کی حقیقت

پہلی بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ امر کی حقیقت کیا ہے؟ یعنی وہ حکم کیا ہے جو امر پر مرتب ہے۔ اِس سلسلہ میں امر کی تین حالتیں ہیں۔

## امر کی تین حالتیں

۱۔ اگر امر کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو، جس کی بنا پر ہم اُس امر کو وجوب کے معنی میں لینے پر مجبور ہیں۔ یعنی ایسا قرینہ موجود ہو جس کی بنا پر وجوب کا معنیٰ متعین ہوتا ہو تو اِس فعل کو ادا کرنا واجب ہے۔

ایسی صورتِ حال میں اصولیین اور فقہا کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ وہ ''امر'' وجوب کے لئے ہے۔ یعنی اُس امر سے ہم وجوب کا معنی مراد لیں گے، کوئی دوسرے معنی مراد نہیں لیں گے۔

اِسی طرح اگر ایک صیغہ امر ہے اور اُس صیغہء امر کے ساتھ کچھ ایسے قرائن ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں امر اجازت کے معنیٰ میں ہے یا یہ امر استحباب کے معنی میں ہے یا پھر اِس امر کا فلاں معنی ہے۔ اصولیین کا اِس سلسلہ میں اتفاق ہے۔

کہ اِس امر سے پھر ''لزوم'' کا معنیٰ نہیں لیا جائے گا بلکہ اِس سے مراد وہ معنیٰ لیا جائے گا جس معنیٰ کے لئے قرینہ موجود ہوگا۔ اگر اباحت اور اجازت کا قرینہ موجود ہو تو ہم اِس امر سے اباحت اور اجازت کے معنیٰ مراد لیں گے۔ استحباب کا قرینہ موجود ہو تو ہم استحباب کا معنیٰ مراد لیں گے۔ اگر کوئی اور قرینہ موجود ہے تو وہی معنیٰ مراد لیں گے، جس کا قرینہ موجود ہو۔ اصولیین کا اِس بات میں بھی اتفاق ہے کہ امر کا صیغہ بہت زیادہ معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

علامہ صدر الشریعت نے التلویح میں صیغہ امر کے سولہ (۱۶) معانی بیان فرمائے ہیں

یعنی اُن کے نزدیک امر کا صیغہ سولہ (۱۶) معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

میں آپ کے سامنے امر کے چند معانی بطور مثال پیش کرتا ہوں۔

۱۔صیغہ امر کبھی کبھی "لزوم اور وجوب" کے معنی میں آتا ہے۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"وَ اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ"

"تم نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو"

ظاہر بات ہے کہ یہاں "نماز اور زکوٰۃ ادا کرنا" تم پر لازم اور فرض ہے۔

۲۔کبھی کبھی امر کا صیغہ "استحباب" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"فَکَاتِبُوۡہُمۡ اِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِیۡہِمۡ خَیۡرًا" (النور۔۳۳)

"اور تمہارے مملوکوں میں سے جو مکاتبت کی درخواست کریں، اُن سے مکاتبت کرلو اگر تمہیں معلوم ہو کہ اُن کے اندر بھلائی ہے"

ظاہر بات ہے کہ یہاں یہ بات مراد نہیں کہ تم لازماً اپنے غلاموں کو آزاد کردو بلکہ یہاں ترغیب دی جارہی ہے۔یعنی تمہیں اگر یہ معلوم ہے کہ غلاموں کے آزاد کرنے میں کوئی بھلائی ہے، کوئی خیر کا پہلو ہے، انسانی سوسائٹی کے لئے وہ آزاد ہو کر زیادہ مفید ہوسکتے ہیں تو پھر بہتر یہ ہے کہ انہیں آزاد کردو۔

۳۔امر کا صیغہ اباحت یا اجازت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"وَاِذَا حَلَلۡتُمۡ فَاصۡطَادُوۡا" (النساء۔۲)

جب تم احرام کے اعمال اور افعال کو ختم کرلو، پس تم شکار کرو۔

شکار کرنے اور شکار کھیلنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔اَب یہ ممانعت اور پابندی ختم ہو گئی۔

۴۔کبھی کبھی صیغہ امر تعجیز یعنی "اظہارِ عجز" کے معنی میں آتا ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ یہ ظاہر کر رہا ہے کہ یہ کام تم نہیں کر سکتے کیونکہ اِس کام سے تم عاجز ہو۔
مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

''وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ط''(البقرہ۔٢٣)

''اور اگر نہیں اِس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے، یہ ہماری ہے یا نہیں، تو اِس کے مانند ایک ہی صورت بنا لاؤ''

ظاہر بات ہے کہ یہاں قرآن مجید کی ایک سورۃ جیسی ایک سورۃ بنالینا تو لازم ہے، نہ مباح ہے اور نہ مستحب ہے۔ اِس ارشاد سے اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ ہے کہ تم یہ کام کر نہیں سکتے۔ قرآن مجید کی ایک سورۃ جیسی سورۃ بنا لینے سے تم عاجز ہو۔ چنانچہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ''(البقرہ۔٢٤)

''تو ڈرو اُس آگ سے، جس کا ایندھن بنیں گے انسان اور پتھر''
یہاں صیغہ امر تعجیز کے معنی میں ہے۔
۵۔ کبھی کبھی صیغہ امر اہانت کے معنی میں آتا ہے یعنی کسی کو ذلیل کرنا۔
مثلاً جب اہلِ جہنم گفتگو کریں گے۔ تو وہ بہت زیادہ منت اور زاریاں کریں گے کہ یا اللہ العلمین ! ہمیں آگ سے نکال، ہمیں پھر دنیا میں بھیجو اور ہم پھر دنیا میں برا کام نہیں کریں گے تو ان کے جواب میں اللہ تعالیٰ بالآخر فرمائیں گے۔

''قَالَ اخْسَئُوْا فِيْهَا وَلَا تُكَلِّمُوْنِ ہ''(المومنون۔١٠٨)

دور ہو میرے سامنے سے، پڑے رہو اِسی میں اور مجھ سے بات نہ کرو''
یہاں اِس آیت میں ''اخسئوا'' کے لفظ سے مراد یہ ہے کہ تم میرے ساتھ سرے سے کلام کرنے کے قابل ہی نہیں ہو۔ لہٰذا دفع ہو جاؤ میرے سامنے سے۔
یہاں امر ''اہانت'' کے معنی میں مستعمل ہے۔
٦۔ صیغہ امر ''تکوین'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''کُنْ فَیَکُوْنَ''

''موجود ہو جا، موجود ہو گئی''

اللہ تعالیٰ یہ معلوم نہیں کر رہا کہ اَب میں طلب کر رہا ہوں تو تم موجود ہو جاؤ بلکہ یہاں امر تکوین کے لئے ہے۔ یعنی اِس بات کے اظہار کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ اِس چیز کو عالمِ وجود میں لا رہا ہے۔

۷۔ کبھی کبھی صیغہ امر ''کفیہ'' کے لئے آتا ہے۔ یعنی برابری کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

جیسا کہ اہلِ جہنم کہیں گے کہ دنیا میں ہم صبر کیا کرتے تھے تو صبر کا نتیجہ ہمیشہ اچھا ہوتا تھا اور صبر کا پھل میٹھا ہوتا تھا۔ تو آیئے! اَب اِس جہنم کی آگ پر بھی ہم صبر کر لیں۔ شاید کہ یہاں بھی صبر کا نتیجہ اچھا ہو جائے اور اِس صبر کے نتیجہ میں ہم اِس مصیبت سے نجات پا جائیں۔

اِس لئے کہ جب ہم دنیا میں صبر کرتے تھے تو اِس کا نتیجہ اچھا ہوتا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے۔

'' اَصْلَوْهَا فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْكُمْ ط اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ '' (الطور ۱۶)

''جاؤ اب جھلسو اِس کے اندر، تم خواہ صبر کرو یا نہ کرو، تمہارے لئے یکساں ہے، تمہیں ویسا ہی بدلہ دیا جا رہا ہے جیسے تم عمل کر رہے تھے''

اِس آئت میں '' فَاصْبِرُوْا اَوْ لَا تَصْبِرُوْا '' کے صیغہ امر کے ذریعے اہلِ جہنم کو خبردار کیا گیا ہے کہ صبر کرو تو صبر کرتے رہو اور نہیں کرتے تو نہ کرو، مگر یہ کہ اَب دونوں صورتیں تمہارے لئے برابر ہیں۔

۸۔ صیغہ امر ''ارشاد'' کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اِس کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر کے ذریعے اللہ تعالیٰ انسانوں کو یہ تلقین کر رہا ہے یا نبی ﷺ انسانوں کو تلقین کر رہے ہیں کہ اِس فعل میں تمہارے لئے دنیاوی فائدہ متعلق ہے۔

مثلاً حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

جس وقت سونے کا ارادہ کرو تو تم اپنا چراغ بجھا دو۔ کیونکہ اُس وقت مٹی کے دیئے ہوتے تھے۔ اگر تم چراغ جلتا ہوا چھوڑ کر سو گئے تو ہو سکتا ہے کہ چوہا وغیرہ آ جائے اور اِس طرح وہ چوہا چراغ الٹ دے، جس سے آگ لگ جائے اور تمہیں نقصان ہو۔

نبی ﷺ کا یہ امر ''ارشاد'' ہے اور یہ اِس لئے ہے کہ اِس حکم کی تعمیل میں تمہارا اپنا مفاد ہے۔

الغرض ہم اِس طرح اگر غور کریں گے تو صیغہ امر کے بہت سے معانی ہیں، حتیٰ کہ سولہ (۱۶) معانی میں صیغہ امر استعمال ہوتا ہے۔

# اختلافات

## پہلا اختلاف

اگر صیغہ امر، مطلق ہے، یعنی اُس کے ساتھ ایسے قرائن نہیں ہیں، جن سے یہ معلوم ہو کہ یہ فعل واجب ہے اور نہ ہی اُس کے ساتھ ایسے قرائن ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ یہ فعل مستحب ہے یا کسی اور معنیٰ میں ہے۔

اَب صیغہ امر اگر تمام قرائن سے مجرد اور خالی ہو تو

بعض فقہاء کے نزدیک اِس صیغہ امر کا مفہوم ''استحباب'' ہے۔

یعنی اگر صیغہ امر مطلق، مجرّد ہے اور اِس کے ساتھ کوئی قرینہ نہیں ہے تو ہم اِس صیغہ امر کو ''استحباب'' پر محمول کریں گے۔ یعنی جو فعل، مامور بہ ہے اِس کا سرانجام دینا بہتر ہے اور نہ کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

فقہا یہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ یا اُس کے رسول ﷺ نے حکم دیا۔ جب اللہ تعالیٰ اور اُس کا رسول ﷺ کسی فعل کا مطالبہ کرتے ہیں تو اُس فعل کے سرانجام دینے کو، اُس فعل کے نہ کرنے پر ترجیح حاصل ہوگی۔

یہ اِس لئے کہ اگر اُس کام کا کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہوں تو پھر اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کی جانب سے اِس فعل کے سرانجام دینے کا مطالبہ بے معنیٰ ہو جاتا ہے۔

جب اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ نے کسی فعل کو طلب کیا ہے تو اُس فعل کو ہونا چاہیے۔

یہ ضروری ہے کہ اُس فعل کے کرنے کو، اُس فعل کے نہ کرنے پر ترجیح دی جائے۔

ترجیح کا اگلا اور ترقی یافتہ درجہ ''استحباب'' ہے۔

فقہاء اِسی لئے کہتے ہیں کہ جب صیغہ امر بغیر قرائن کے ہو تو اِس صیغہ امر سے ''استحباب'' کا مفہوم مراد ہوگا۔

استحباب کے ظاہر کا مفہوم کہ وہ ترجیح کے معنوں میں ہے۔

یہ مفہوم مخصوص قرائن کے ذریعے سامنے آتا ہے۔

لیکن استحباب کا مفہوم صیغہ امر کا اپنا مفہوم ہے۔

فقہاء میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ

صیغہ امر کا مقصودِ حقیقی یہ خود ''اباحت اور اجازت'' ہے۔

یہ اِس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کی طرف سے کسی فعل کو طلب کیا جائے تو اِس سے یقینی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اُس فعل کے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر اُس فعل کے کرنے میں کوئی مضائقہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اور اُس کا رسول ﷺ اِس فعل کا حکم کیوں دیتے۔ اُس فعل کا اگلا درجہ یہی ہے کہ اُس فعل میں کوئی مضائقہ نہ ہو۔

جب اِس اگلے درجے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن کیا اِس فعل کے سرانجام دینے میں کوئی ثواب بھی ہے یا نہیں؟

اَب یہ امور زائد ہیں۔ اِن کا ظاہر امور کے لئے قرائن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر کو اگر قرآئن سے مجرد صورت میں استعمال کیا جائے تو اِس کا مفہوم ''اباحت'' ہوگا۔

صیغہ امر کا مفہوم ''مطلق طلب فعل'' ہے۔ صیغہ امر کے ذریعے سے آمر، چاہے وہ اللہ تعالیٰ ہو یا رسول ﷺ، فعل کو طلب کرتا ہے۔ فعل کے طلب کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فعل، ترک کرنے، پر راضح ہو یعنی اُس فعل کا کرنا، اُس فعل کے نہ کرنے، پر راجح ہو۔ بالفاظِ دیگر فعل

کے کرنے کو، نہ کرنے پر ترجیح حاصل ہو۔

## ترجیح کے دو طریقے

ا۔ ادنیٰ درجے کی ترجیح ۲۔ اعلیٰ درجے کی ترجیح

ادنیٰ رجے کی ترجیح ہو تو استحباب اور اگر اعلیٰ درجے کی ترجیح ہو تو وجوب ہوتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر وجوب میں بھی حقیقت ہے اور استحباب میں بھی حقیقت ہے۔ لیکن اُن کے نزدیک یہاں اشتراکِ لفظی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ وجوب کے لئے اور استحباب کے لئے صیغہ امر مستقل طور پر موضوع ہے۔ بلکہ صیغہ امر کا مفہوم، طلب فعل ہے۔ اور وہ اس طرح کہ کرنے کو، نہ کرنے پر ترجیح حاصل ہے۔ ترجیح کی دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی استحباب بھی اور وجوب میں سے کوئی صورت ہو سکتی ہے۔ گویا صیغہ امر ایک ایسے مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہے جو وجوب اور استحباب دونوں میں قدرِ مشترک ہے۔

بعض یہ کہتے ہیں کہ

ہم صیغہ امر کا مفہوم اُس وقت تک متعین نہیں کر سکتے جب تک ہمارے پاس کوئی قرینہ نہ ہو۔ اگر ہمارے پاس کوئی قرینہ نہیں ہے تو ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ یہاں صیغہ امر سے کون سا مفہوم مراد لیں۔ یہ اِس لئے کہ صیغہ امر تو سولہ (۱۶) معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اَب ہمیں کیسے معلوم ہو کہ یہاں صیغہ امر سے کون سا معنی مراد ہے۔ قرینہ کے بعد تو رائے قائم کی جا سکتی ہے لیکن قرینے کے معلوم ہونے سے پہلے ہمیں توقف کرنا ہوگا اور ہم صرف یہ کہیں گے کہ اِس صیغہ امر سے جو مراد اللہ تعالیٰ کی ہے، وہی مراد ہے۔

## جمہور کی رائے

جمہور اصولیین، متکلمین اور فقہاء جس بات پر متفق ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر ایک صیغہ امر قرائن سے مجرد ہے، یعنی اُس کے ساتھ لزوم یا عدمِ لزوم کے قرائن نہیں ہیں تو ایسے صیغہ امر کا مفہومِ حقیقی ''وجوب اور لزوم'' ہے۔

''وجوب اور لزوم'' کے سوا تمام ممکنہ مفہومات یعنی استحباب، اباحت، ارشاد تکوین، تسخیر، تعلیل میں صیغہ امر کا استعمال بطریق المجاز ہوتا ہے۔ بطریق الحقیقت نہیں ہوتا۔ صیغِہ امر کا

مقتضائے حقیقی اور مفہوم ِحقیقی ''وجوب اور لزوم'' ہے۔

## جمہور کے دلائل

یعنی صیغہءِ امر کا مفہوم ِحقیقی ''وجوب اور لزوم'' ہے۔ اِس کے دلائل کیا ہیں؟
اِس سلسلہ میں جمہور کے پاس قرآن مجید سے بھی دلائل موجود ہیں۔ وہ عقلی دلائل اور لغتِ عرب سے بھی دلائل قائم کرتے ہیں۔

## پہلی دلیل

جمہور اصولیین، متکلمین اور فقہاء یہ کہتے ہیں کہ
لغتِ عرب میں جس فعل کا حکم دیا جائے، اُس کی تعمیل کو ''طاعت'' کہتے ہیں اور اُس فعل کی خلاف ورزی کو ''معصیت'' کہتے ہیں۔
مثلاً ایک حماسی شاعر کہتا ہے۔

**اطعت الآمرید بصیرم جبلی . . . مریهم فی احبتهم بذاک**

شاعر اپنے محبوب کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ ''تم نے اپنے حکم دینے والوں کی اطاعت اور تابعداری کی، انہوں نے تجھے حکم دیا کہ میرے ساتھ محبت کر اور محبت کے رشتے کاٹ دو، تم نے اِن لوگوں کی تابعداری کی اور میرے ساتھ تم نے محبت کے تعلقات کو ختم کر دیا۔ **مریهم فی احبتهم بذاک**

تم اپنے حکم دینے والوں کو ان کے محبوبوں کے بارے میں حکم دو کہ جس طریقے سے میں نے اپنے دوستوں سے محبت کے رشتوں کو کاٹا۔ اِسی طرح تم بھی اپنے دوستوں سے محبت کے رشتوں کو کاٹ دو اور اُن کے ساتھ تعلقات کو ختم کر دو۔

**فان هم طاوعوک فطا و عیهم**
**وان عاصوک فاعصی من عصاک**

اگر انہوں نے تیری اطاعت کی اور میرے حکم کی تعمیل میں انہوں نے اپنے دوستوں سے تعلقات کاٹ دیئے، تو پھر تو بھی اُن کی اطاعت کر۔ یعنی مجھ سے محبت کے تعلقات منقطع کر لے۔ اور اگر انہوں نے تیری نافرمانی کی اور تیرے کہنے کے مطابق انہوں نے اپنے اِن

دوستوں سے رشتے نہیں کاٹے، پھر تو بھی نافرمانی کر اُن لوگوں کی جنہوں نے تیرے حکم کی نافرمانی کی۔

اِن اشعار میں ہم دیکھتے ہیں کہ امر کی تعمیل کے سلسلہ میں یہاں ''اطاعت'' کا لفظ مستعمل ہے۔ **فان طاوعوک فطاوعیھم**

اور امر کی تعمیل کو ترک کرنے میں یہاں ''عصیان اور معیصت'' کے الفاظ آئے ہیں۔ اِس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اہلِ عرب کے لغت میں امر کی تعمیل 'طاعت'' ہے اور تعمیل امر کو ترک کرنا ''معصیت'' ہے۔

اَب اگر اللہ تعالیٰ کا ایک امر ہے یا اُس کے رسول ﷺ کا امر ہے تو اِس سلسلہ میں ظاہر بات ہے کہ اُس امر کی تعمیل دراصل اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی طاعت ہے۔ اور اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کے امر میں عدمِ تعمیل ''معصیت'' ہے۔

ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کی اطاعت، واجب ہے یا مستحب اور مباح ہے اور ہمیں یہ بھی معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے کہ اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی معصیت کا بھی درجہ کیا ہے؟

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

**''وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا ۝'' (الجن ۲۳)**

''اب جو بھی اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کی بات نہ مانے گا، اِس لئے جہنم کی آگ ہے اور ایسے لوگ اِس میں ہمیشہ رہیں گے''

امر کی خلاف ورزی ''معصیت'' اور اِس کی تعمیل 'طاعت'' ہے۔

اَب اگر اللہ تعالیٰ آمر ہے اور اُس نے امر کیا ہو تو اِس کی تعمیل اطاعت ہوگی اور اِس کی خلاف ورزی معصیت ہوگی۔ معصیت کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ معصیت کے مرتکب افراد کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔

اِس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے معصیت کی سزا جہنم

ہے۔اَب جہنم کی سزا ترکِ واجب پر ملتی ہے لیکن ایک مستحب اور ایک مباح کے ترک کرنے پر جہنم کی سزا نہیں ملتی۔

اِس تنقیح سے یہ بات ثابت ہوئی کہ امر کا مفہوم ''لزوم اور وجوب'' ہے۔اِس کا مفہوم استحباب اور اباحت نہیں ہے۔

## دوسری دلیل

جمہور کی دوسری دلیل یہ ہے کہ

ایک فعل کا حکم دیا جائے تو اِس فعل کی تعمیل مخاطب پر لازم ہے یا نہیں ہے؟

اِس سوال کے جواب کا دارومدار اِس بات پر ہے کہ آمر اور مامور کے درمیان کس قسم کے تعلقات ہیں اور ان کی نوعیت کیا ہے؟

اگر آمر اور مامور دونوں مساوی سطح پر ہوں، تو اِس صورت میں یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ اِس مامور پر آمر کے حکم کی تعمیل واجب ہے۔زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ مساوی سطح پر اِن کے درمیان بیع، امتناع، دعا، سوال کی حیثیت ہوسکتی ہے۔

لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مامور، آمر کے حکم کی تعمیل لازماً کرے۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نہ کہا ''**اللھم اغفرلی**'' ''میرے اللہ! مجھے بخش دے''

یا ایک شخص اپنے آپ سے بلند حیثیت کے مالک شخص سے مطالبہ کیا تو ظاہر بات ہے کہ یہاں مامور پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اِس حکم کی تعمیل کرے۔لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ آمر کا مقام مامور سے بلند ہے اور آمر کو معمور پر کسی نہ کسی حد تک ولائت حاصل ہے۔یعنی اُسے مامور پر اختیارات حاصل ہیں اور مامور اُس کا کسی درجہ میں تسلط ہے۔

مثلاً اگر ایک مالک اپنے غلام سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ فلاں کام کردو۔تو ایسی صورت میں لغتِ عرب اور عرف میں اِس کا مفہوم واضح طور پر یہ لیا جاتا ہے کہ

اب غلام پر اِس حکم کی تعمیل لازم ہے۔اگر یہ غلام اِس حکم کی تعمیل نہیں کرے گا، تو عرف میں یہ غلام سزا کا مستحق ہوگا۔اگر مالک کی طرف سے اُسے سزا ملے یا اُسے مارا پیٹا جائے۔اور اُسے لعن طعن کیا جائے یا گھر سے نکالا جائے تو کوئی شخص بھی مالک کے اِن اقدامات کو ناجائز قرار

نہیں دے گا۔

اب لوگ یہی کہیں گے کہ اِس غلام نے مالک کے حکم کی تعمیل نہیں کی تھی اِس لئے اُسے یہ سزا ملی جو بالکل صحیح ہے کیونکہ یہ نافرمان تھا۔

اِس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ خود اہلِ عرب کے عقل اور عقول میں یہ بات ثابت ہو چکی تھی اور طے ہو چکی تھی کہ مالک کے حکم کی تعمیل واجب ہے۔

اصولیین مزید یہ کہتے ہیں کہ

مالک اور آقا کو اپنے غلام پر محدود درجے کی ولائت حاصل ہوتی ہے۔ اور غلام پر مالک کو ملکیت بھی محدود درجے کی حاصل ہے۔ مالک کو غلام پر مکمل تسلط حاصل نہیں ہوتا۔ لیکن اسی معمولی تسلط کی بنا پر بھی اگر مالک اپنے غلام کو کسی قسم کا حکم دیتا ہے تو غلام پر اُس حکم کی تعمیل لازم ہوتی ہے اور اگر وہ تعمیل نہ کرنے تو عرف میں وہ سزا کا مستحق ہوتا ہے۔

لیکن اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کو جو تسلط حاصل ہے، وہ اکمل درجے کا تسلط ہے اور اُن کی ولائت بھی کمال درجے کی ولائت ہے۔ اِس لئے اللہ اور اُس کے رسول ﷺ کے احکام کی تعمیل بطریقِ اولیٰ ضروری اور لازمی ہے۔ اگر اِن احکام کی تعمیل میں کوتاہی برتی جائے تو مجرم شخص بطریقِ اولیٰ سزا کا مستحق ہے۔

اصول الشاشی میں ہے کہ

جب یہ حالت ہے اُن لوگوں کے احکام اور اوامر کی کہ ان ن تمیل لازماً ہوتی ہے۔ نہ ہو تو سزا ملتی ہے، جن کی ولائت اپنے غلاموں پر ناقص اور محدود ہے، تو تمہ ا کیا خیال ہے کہ اُس ذات اور اُس ہستی کے اوامر کی تعمیل نہ کرنے کی صورت میں تمہیں سزا نہیں ملے گی، جو ہستی تجھے عدم سے وجود میں لائی ہے اور اُس ہستی نے تجھ پر نعمتوں کی بارش برسا دی ہے؟

''فما ظنک فی ترک امر من العدم''

اصولیین کا یہ دوسرا استدلال تھا جو آپ نے ملاحظہ فرمایا۔

## تیسری دلیل

جمہور اصولیین تیسری دلیل یہ دیتے ہیں کہ

ایک شخص اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے حکم کی تعمیل نہیں کرتا تو اُس کے متعلق قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝'' (النور۔۶۳)

''رسول ﷺ کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو ڈرنا چاہیئے کہ وہ فتنے میں گرفتار نہ ہو جائیں یا اُن پر دردناک عذاب نہ آجائے''

جو لوگ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے احکام کی مخالفت کرتے ہیں، قراان مجید میں اُن لوگوں کو ڈرایا گیا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تم عذاب الیم میں گرفتار ہو جاؤ۔ عذاب الیم میں وہی لوگ گرفتار ہو سکتے ہیں جو احکامِ واجبہ کی تعمیل نہ کریں لیکن مستحباب اور مباحات کی تعمیل اگر کسی سے چھوٹ جائے تو اُسے دردناک عذاب نہیں ہوگا۔

## چوتھی دلیل

اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو خطاب کرتے ہوئے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا۔

''ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوٓا اِلَّآ اِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِينَ ۝'' (الاعراف۔۱۱)

''پھر جب ہم نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کے آگے جھک جاؤ، تو سب جھک گئے مگر ابلیس سجدہ کرنے والوں میں شامل نہ ہوا''

اِس کے بعد اللہ تعالیٰ ایک دوسرے مقام پر فرماتا ہے کہ

''قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ'' (الاعراف۔۱۲)

اللہ تعالیٰ نے پوچھا ''تجھے کس چیز نے سجدہ کرنے سے روکا جب کہ میں نے تجھے حکم دیا تھا؟''

یہاں پر یہ بات قابلِ غور ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ابلیس کو مخاطب کیا اور اُس سے

احرام سے نکل جاؤ تو "فصطادوا" تب شکار کرو۔

اور اِس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

"لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ ط" (المائدہ۔۹۵)

"احرام کی حالت میں شکار نہ مارو"

اِس مقام پر اللہ تعالیٰ نے حالتِ احرام میں شکار کرنے کی ممانعت کر دی ہے۔ اِس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا" یعنی جس وقت تم احرام سے نکل جاؤ تو شکار کھیلو۔

معلوم ہوا کہ اِس امر سے اللہ تعالیٰ کا مقصود سابق ممانعت کو دور کرنا ہے۔ اِس طرح وہ ممانعت دور ہوگئی۔

اِس کے ساتھ ساتھ ایک مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ

" اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهٗ" (المائدہ۔۹۶)

"تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اِس کا کھانا حلال کر دیا گیا"

تو معلوم ہوا کہ فی الاصل اور بذاتہٖ شکار کھیلنا حلال تھا۔ لیکن احرام کی بنا پر عارضی ممانعت آ گئی تھی اور "وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا" کا حکم اُس عارضی ممانعت کو دور کرنے کے لئے ہے۔

اگر بعض لوگ یہ کہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے

"فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا" (النور۔۳۳)

"پس تم اپنے اِن غلاموں کو مکاتب بناؤ، اگر تم نے اُن میں کوئی بھلائی محسوس کی"

غلاموں کو مکاتب بنانا فرض اور واجب نہیں ہے بلکہ یہ ایک "مستحب" کام ہے۔

یہاں "اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خيرا" کے الفاظ اِس بات کا قرینہ ہیں کہ یہاں صیغہ امر "وجوب" کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ یہ اِس لئے کہ اگر غلاموں کو مکاتب بنانا واجب ہوتا تو یہاں اللہ تعالیٰ اس فعل کو انسانوں کی صوابدید پر نہ چھوڑتا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان یہ ہے کہ اگر تمہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ غلاموں کے آزاد کرنے میں بھلائی کا کوئی پہلو ہے یہ

صوابدیدی اختیار ابندوں کو دیا گیا ہے۔لیکن فرض اور واجب احکام کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اِس طرح کی ''فرع'' نہیں لگائی جاتی۔مثلاً یہ نہیں کیا گیا کہ تم نماز پڑھو، اگر تمہیں اِس میں کوئی بھلائی نظر آئے۔تم زکوٰۃ دو اگر تمہیں اِس میں کوئی بھلائی نظر آئے۔

مندرجہ بالا مثال میں واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں امر، استحباب کے لئے ہے، وجوب اور لزوم کے لئے نہیں ہے۔جس فعل کی تعمیل کو بندوں کی صوابدید پر چھوڑا جائے، وہ فرض یا واجب نہیں ہوسکتا۔

الغرض ''وجوب اور لزوم'' کے سوا جہاں بھی صیغہ امر کا استعمال کسی دیگر معنیٰ میں آیا ہے، وہاں صیغہ امر کا استعمال کسی قرینے کی بنا پر ہوتا ہے۔یعنی اُس کا استعمال دیگر معنوں میں بطریقِ مجاز ہوتا ہے۔

## ایک اور قاعدہ

اگر ہم یہ کہیں کہ صیغہ امر کا استعمال وجوب، استحباب اور اباحت میں بھی حقیقت ہے اور دیگر معنوں میں بھی حقیقت ہے تو پھر ہمیں یہ کہنا چاہیئے کہ صیغہ امر ''مشترک لفظی'' ہے۔

اصولیین اور منطقیین کا ایک اور قاعدہ اِس سلسلہ میں ہمارے پاس موجود ہے۔

اصولیین کہتے ہیں کہ

**''اللفظ اذا دار بین الاشتراک والحقیقة و المجاز، فالحقیقة والمجاز اولیٰ''**

اگر ایک لفظ حقیقت اور مجاز کے درمیان ''اشتراکِ لفظی'' سے آجائے تو اُس لفظ کو حقیقت میں لیا جائے گا۔یعنی ایک لفظ متعدد معنوں میں مستعمل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اِس لفظ کے لئے اِن معنوں میں سے ایک معنیٰ حقیقی ہو اور باقی سب معنی مجاز ہوں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ سارے معنی حقیقی ہوں۔

ایسی صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ یہ لفظ ایک معنیٰ میں حقیقت ہے اور باقی معنوں میں مجاز ہے۔بجائے اِس کے کہ ہم یہ کہیں کہ یہ لفظ سب معنوں میں حقیقت ہے اور یہ اشتراکِ لفظی ہے۔

اِس لئے ہمارے نزدیک صیغہ امر ''وجوب اور لزوم'' میں تو حقیقت ہے مگر صیغہ امر کا باقی تمام معنوں میں استعمال بطریقِ مجاز ہوتا ہے۔

## دوسرا اختلاف

صیغہ امر کے سلسلہ میں دوسرا اختلاف درجِ ذیل ہے۔

اختلاف کرنے والے یہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر وجوب کے لئے ہے۔ اِن معترضین میں سے ایک اقلیت افراد کی ایسی بھی ہے۔ جو کہتے ہیں کہ صیغہ امر وجوب کے لئے اُس وقت تک ہوتا ہے جب صیغہ امر کا استعمال ''ابتداءً'' کیا جائے۔

اگر ممانعت سے پہلے صیغہ امر ہو تو ایسی صورت میں صیغہ امر کے لئے معنی حقیقی لیا جائے گا اور یہ صیغہ امر ''وجوب'' کے لئے مستعمل ہوگا۔

لیکن اگر ممانعت کا حکم پہلے ہو اور اِس کے بعد صیغہ امر آیا ہو، تو یہ صیغہ امر وجوب کے لئے نہیں ہوگا بلکہ اِس کا استعمال ''مباح'' کے لئے ہوگا۔

یہ حضرات بھی قرآن مجید کی اسی مذکورہ آئت یعنی ''**واذا حللتم فاصطادوا**'' سے دلیل دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ

اس سے پہلے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی یہ ''نہی'' گزر چکی ہے کہ

''**لا تقتلوا الصید و انتم حرم**''

''یعنی تم شکار کو مت قتل کرو اِس حالت میں کہ تم محرومین ہو''

اور اِس کے بعد یہ ارشاد ہے کہ

''**واذا حللتم فاصطادوا**''

''جس وقت تم حرم سے نکل جاؤ، تم شکار کھیلو''

اِب اِس ''امر'' کا اِس ''نہی'' کے بعد آنا، کا مطلب یہی ہے کہ پہلے کی لگی ہوئی پابندی کو ختم کرنا ہے۔ یہاں صیغہ امر ''لزوم اور وجوب'' کے لئے نہیں ہے۔

لیکن جمہور اِس بات کے قائل ہیں کہ صیغہ امر کا مفہوم حقیقی مطلقاً یہی ہے۔ چاہے صیغہ امر ''نہی'' کے بعد ہو یا اس سے پہلے ہو۔

اَب اگر آپ یہ دیکھتے ہیں کہ صیغہ امر ''نہی'' کے بعد اباحت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے وہاں تو کچھ مخصوص قرائن ہوتے ہیں۔

لیکن قرآن مجید میں جگہ جگہ صیغہ امر کے الفاظ یہی ہیں کہ

اور تمہارے لئے حلال کیا گیا ہے شکار، تمہارے لئے حلال کیا گیا ہے شکار۔

لیکن جہاں قرائن نہیں ہیں اور صیغہ امر موجود ہے، تو چاہے یہ صیغہ امر ''نہی'' سے پہلے ہو یا نہی کے بعد ہو، پھر صیغہ امر ''وجوب'' کے لئے ہوگا۔

## تیسرا اختلاف

اِس سلسلہ میں تیسرا اختلاف اِس طرح پایا جاتا ہے۔

کیا صیغہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا تکرار کا تقاضا نہیں کرتا؟

فرض کیجئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک حکم ہو یا اُس کے رسول ﷺ کی طرف سے ایک حکم آئے یا میں نے کوئی بات کہہ دی اور امر کیا سوال یہ ہے کہ اِس حکم کی تعمیل ''ایک بار'' ضروری ہے یا اِس حکم کی تعمیل بارہا ہوگی؟

امر ''تکرار'' کا تقاضا کرتا ہے۔ یعنی پہلی بار اگر ایک حکم کی تعمیل ہو جائے تو اِس تعمیل کی وجہ سے کسی شخص کی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی بلکہ اُس شخص کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بار بار اُس حکم کی تعمیل کرے، لیکن

اصولیین میں سے اکثر یہ کہتے ہیں کہ

اگر صیغہ امر کا استعمال مطلق میں ہوا ہے۔ اور اُس کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ تم بار بار اِس فعل کو سرانجام دو نہ ہی کوئی ایسا قرینہ ہے، جس سے یہ معلوم ہو کہ تم یہ فعل ایک مرتبہ سرانجام دو یا دو تین مرتبہ سرانجام دو۔

تو اِس مطلق کا تقاضا یہی ہے کہ ایک مرتبہ اُس فعل کی تعمیل کی جائے۔ مامور جب ایک بار تعمیل کر لے تو وہ امر کی ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے۔

## مثال

مثلاً ایک آقا اپنے غلام سے یا ایک شخص اپنے خادم سے کہتا ہے۔

''فلاں کام کرو، پانی لاؤ یا چائے پلاؤ''

اَب خادم نے اگر ایک مرتبہ اپنے آقا کو پانی پلایا یا چائے پلادی تو آقا کا یہ امر اس مقام پر ختم ہو گیا۔

اِس کے بعد اگر خادم اپنے آقا کو دوبارہ چائے یا پانی نہیں پلاتا تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خادم نے اپنے آقا کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ اگر ہم خادم کو یہ کہیں کہ تم نے تو چائے نہیں پلائی تو وہ جواب میں کہہ سکتا ہے کہ'' آپ نے تو ایک بار حکم کیا تھا، میں نے آپ کے حکم کے تقاضے کے مطابق ایک بار چائے پلادی۔ اَب بار بار حکم کی تعمیل یہ تو امر کا تقاضا نہیں ہے''

لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ

''بھئی ! تم روزانہ فلاں وقت ہمیں پانی یا چائے پلایا کرو''

اِس صورت میں ''تکرار'' کا مفہوم آجاتا ہے۔ یہاں ''روزانہ'' کے لفظ کا قرینہ آگیا ہے، یعنی تم نے روزانہ یہ کام کرنا ہوگا۔

معلوم ہوا کہ اگر صیغہ امر، قرائن سے مطلق ہے یعنی اُس کے ساتھ تکرار یا عدمِ تکرار کا قرینہ نہیں ہے تو ایسے امر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک بار اُس امر کی تعمیل کرنے سے امر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اگر نئے سرے سے کسی سے حکم کی تعمیل کروانی ہو تو پھر نئے سرے سے حکم دینا ہوگا۔ گویا گزشتہ عمل ختم ہو گیا اور نیا عمل شروع ہو جائے گا۔

اصولیین میں سے بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ

مندرجہ بالا بات اُس وقت تک صحیح ہے جب تک اُس امر کا تعلق کسی ایسی شرط کے ساتھ نہ ہو، کسی ایسے سبب کے ساتھ نہ ہو، جو شرط یا سبب بار بار آئے، اگر کسی امر کا تعلق ایک ایسی شرط یا ایک ایسے سبب کے ساتھ ہو، جو سبب بار بار ایک انسان کی زندگی میں موجود ہوتا ہے اور اُس کا وجود انسان کی زندگی میں بار بار سامنے آتا ہے تو ایسی صورت میں امر ''تکرار'' کا تقاضا کرے گا۔ پھر ایک مرتبہ کسی حکم کی تعمیل سے ایک انسان کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی بلکہ جب بھی اُس سبب یا شرط کا وجود پایا جائے گا۔

وہاں مامور لازماً اُس حکم کی تعمیل کرے گا مثلاً

## پہلی مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وان کنتم جنباً فاطھروا''

''اگر جنابت کی حالت میں ہوتو نہا کر پاک ہو جاؤ''

یہاں اللہ تعالیٰ نے یہ امر کیا ہے کہ تم غسل کرو اور غسل کرنے کا یہ امر ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ''ان کنتم جنبا'' اگر تم جنابت کی حالت میں ہو ظاہر بات ہے کہ یہ شرط ایسی شرط نہیں ہے جو ایک شخص کی زندگی میں صرف ایک بار پیش آئے بلکہ یہ شرط بار بار پیش آسکتی ہے اور بار بار پیش آتی ہے۔

اَب اگر امر کا تقاضا ''تکرار'' کا نہ ہوتا تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ جب ایک شخص جنابت کی حالت سے پاک ہونے کے لئے غسل کرلے، پھر اِس کے بعد پوری عمر میں غسل سے چھٹی مل جائے۔

حالانکہ ہم سب کا مطلقاً اِس بات پر اتفاق ہے کہ ایک شخص جب بھی حالت جنابت میں آجائے تو پاک ہونے کے لئے غسل کرے۔

اِس سے معلوم ہوا کہ صیغہ امر کے ساتھ اگر ایک ایسی شرط ہو جو بار بار انسان کی زندگی میں پیش آئے، وہاں امر کا تقاضا یہی ہے کہ بار باراُس حکم کی تعمیل کی جائے۔

## دوسری مثال

اَب نماز اور اُس کے اوقات پر غور کیجئے۔

اللہ تعالیٰ نے نمازیں ادا کرنے کا حکم دیا ہے اور اِن کا ادا کرنا اور پڑھنا فرض ہے۔ نماز کے لئے ''اوقات'' اسباب ہیں اور یہ ''اسبابِ متکرّرہ'' ہیں۔ ظہر، عصر، صبح الغرض نماز کے اوقات بتکرار آتے ہیں۔

اگر امر کا تقاضا تکرار کا نہ ہوتا تو پھر مناسب یہ ہوتا کہ ایک دِن ہم سب نمازیں ادا کرکے ہمیشہ کے لئے فارغ ہو جاتے۔

حالانکہ ہم یہ دیکھتے ہیں اور اِس پر سب کا اتفاق ہے کہ روزانہ پانچ اوقات میں نمازیں

فرض ہیں اور سب یہ نمازیں ادا کرتے ہیں۔

## جمہور اصولیین کی رائے

لیکن جمہور کہتے ہیں کہ

یہاں امر کا تقاضا تکرار کا نہیں ہے یعنی امر نے بار بار عمل کرنے کا تقاضا نہیں کیا بلکہ یہاں صیغہ امر بذاتِ خود ''متکرر'' ہے۔ جب بھی ظہر کا وقت آیا تو گویا پھر اللہ تعالیٰ کا حکم آیا کہ اقیمو الصلوٰۃ یعنی نماز قائم کرو۔

یہاں صرف امر نے تکرار کا تقاضا نہیں کیا بلکہ یہاں اوامر زیادہ ہیں۔ نئے نئے اوامر اور نئے نئے احکام متوجہ ہوتے ہیں۔

اصول الشاشی میں کہا گیا ہے۔

**''فکانت التکرار صیغة الامر یقتضی التکرارا''**

ان عبادت کی تکرار اس طرح ہے کہ صیغہ امر تکرارا کا تقاضا نہیں کرتا

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ صیغہ امر تکرارا کا تقاضا نہیں کرتا، اُن کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

''اے لوگو! تم بیت اللہ شریف میں حج ادا کرتے رہو''

قرآن مجید میں بھی یہ حکم ہے کہ

'' **وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ** '' (البقرہ۔۱۹۶)

عکرمہ بن حارث نے کہا یا رسول ﷺ!

**''اھذا العام ام الابد''**

''کیا ہمارے لئے حج کی فرضیت اسی سال کے لئے ہے'' یعنی اگر ہم اِس سال حج ادا کریں تو کیا تمام عمر ہم سے یہ فریضہ ساقط ہو جائے گا؟ کیا ہر سال ہم پر لازم ہے کہ ہم حج بیت اللہ کو جائیں؟

نبی ﷺ نے فرمایا

**'' لو قلت ابداً''**

''اگر میں اَب یہ کہتا کہ یہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے تو یہ فرض تم پر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے لازم ہوتا'' پھر حضور ﷺ نے فرمایا

''اتر کونی ماتر کتم'' ''تم مجھے چھوڑ دو جب تک میں تجھے چھوڑ دوں''

یعنی جب میں خود یہ بیان نہیں کرتا کہ ہر سال حج بیت اللہ تمہارے اوپر واجب ہے اور میں نے اِس امر مطلق طور پر تذکرہ کیا ہے، پھر تم خواہ مخواہ اِس قسم کے سوال کیوں کرتے ہو اور اس طرح تم اپنے اوپر بوجھ کا اضافہ کیوں کرتے ہو؟

چنانچہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ

'' يَا يُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ ''(المائدہ۔۱۰۱)

''اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، ایسی باتیں نہ پوچھا کرو جو تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار ہوں''

''اَمْ تُرِيْدُوْنَ اَنْ تَسْئَلُوْا رَسُوْلَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوْسٰى مِنْ قَبْلَ ط '' (البقرہ۱۰۸)

''پھر کیا تم اپنے رسول ﷺ سے اُس قسم کے سوالات اور مطالبے کرنا چاہتے ہو، جیسے اِس سے پہلے موسیٰ سے کیا جاچکے ہیں؟''

یعنی خواہ مخواہ غیر ضروری سوالات کیوں کرتے ہو؟ نبی ﷺ کا منشا یہ تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اگر بہتر سمجھتے کہ یہ گائے اِس قسم کی ہوگی یا اُس قسم کی ہوگی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اس گائے کو پہلے ہی سے مشخص کر دیتے۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ

''اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً ط ''(البقرہ۔۶۷)

''بے شک اللہ تمہیں ایک گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے''

پھر یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اِس گائے کے سلسلہ میں عمر کی قید یا رنگ کی قید نہیں لگائی اور یہ قید بھی نہ لگائی کہ یہ گائے کام کرنے والی ہے یا نہیں ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کی قوم کو چاہیئے تھا کہ کوئی بھی گائے ذبح کر دیتے۔ پھر اِس قوم کے افراد نے یہ سوالات کیوں کئے؟

حضورﷺ کا منشا یہ تھا کہ جب میں نے یہ کہا کہ حج تم پر فرض ہے تو اِس کے بعد اطلاق سے فائدے اٹھاتے یعنی پوری عمر میں ایک دفعہ حج بیت اللہ کرتے۔ جب تک میں نے یہ نہیں کہا کہ ہر سال تمہارے اوپر حج فرض ہے تو آخر اِس قسم کے سوالات تم کیوں کرتے ہو؟

اِس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ صیغہ امر اگر مطلق ہے تو یہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

اصولیین میں سے جو یہ کہتے ہیں کہ

صیغہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ''تکرار'' صیغہ امر کے لئے معنیٰ حقیقی نہیں ہے۔ لیکن پھر اِس میں یہ اختلاف ہے کہ صیغہ امر میں تکرار کا احتمال بھی ہے یا اِس کا احتمال نہیں ہے؟ یعنی ایک تقاضا ہے اور ایک احتمال ہے، کسی نہ کسی حد تک یہ بات تو صاف ہوگئی۔

اصولیین نے اب مزید یہ کہا کہ صیغہ امر کے لئے ''تکرار'' معنیٰ حقیقی نہیں ہے۔ بلکہ صیغہ امر کے لئے معنیٰ حقیقی صرف یہ ہے کہ ایک مرتبہ اُس حکم کی تعمیل کر دی جائے۔

## سوال

لیکن اَب یہ ایک سوال ہے کہ کیا تکرار اور تعدد، صیغہ امر کے لئے معنیٰ مجازی بھی ہو سکتا ہے یا معنیٰ مجازی نہیں ہو سکتا؟

## جواب

شافعیہ میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ تکرار، صیغہ امر کے لئے معنیٰ مجازی تو ہو سکتا ہے، اگرچہ معنیٰ حقیقی نہیں ہو سکتا۔ لیکن

حنفیہ کہتے ہیں کہ

صیغہ امر کے لئے ''تکرار'' بلحاظِ معنیٰ نہ تو معنیٰ حقیقی کی حیثیت رکھتا ہے اور نہ ہی معنیٰ مجازی کی حیثیت رکھتا ہے۔

## اختلاف کا اثر

اِس اختلاف کا اثر یوں ظاہر ہوتا ہے۔

## مثال

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طلقی نفسک"

"تم اپنے آپ کو طلاق دو"

بیوی نے کہا میں نے "طلقی نفسک" "میں نے اپنے آپ کو طلاق دی"

حنفیہ اِس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ ایک طلاق واقع ہوگی، لیکن ارادہ تین طلاق کا ہونا چاہیئے، دو کا ارادہ صحیح نہیں ہے۔

یعنی وہ شکص اگر اپنی بیوی سے یہ کہے کہ میرا ارادہ یہ تھا کہ "تم اپنے آپ کو دو طلاق دے دو"

اور اِس کے جواب میں بیوی نے بھی یہ کہا کہ میرا بھی یہی ارادہ تھا کہ اپنے آپ کو دو طلاق دو دوں۔ اِس صورت میں دو طلاق واقع نہیں ہوں گی بلکہ ایک طلاق واقع ہوگی۔

اگر دونوں نے کہا کہ ہم نے کوئی ارادہ نہیں کیا تھا لیکن یہ الفاظ ہماری زبان سے نکل گئے یا دونوں نے کہا کہ ہم نے ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا یا دونوں نے یہ کہا کہ ہم نے دو طلاق کا ارادہ کیا تھا تو اِس صورت میں ایک طلاق واقع ہوئی۔

لیکن اگر دونوں کا بیان یہ ہے کہ ہم نے تین طلاقوں کا ارادہ کیا تھا تو تین طلاقیں واقع ہوگئیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ

اگر انہوں نے کہا کہ ہمارا ارادہ ایک طلاق کا تھا تو ایک طلاق واقع ہوگی، اگر انہوں نے دو یا تین طلاقوں کا کہا تو دو یا تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اِس لئے کہ تعداد اور تکرار اگر چہ صیغہ امر کا معنیٰ حقیقی نہیں ہے بلکہ معنیٰ مجازی ہے۔ جب یہاں شوہر خود تصریح کر رہا ہے کہ میرا ارادہ یہ تھا تو معنیٰ مجازی مراد لیا جا سکتا ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ

"طلقی نفسک" کے لفظ کا مفہوم یہ ہے کہ "افعلی فعل الطلاق"

''تم طلاق کا فعل کرلو'' یعنی تم اپنے اوپر طلاق نافذ کرلو۔ یہاں ''طلاق'' کا لفظ موہم یعنی لفظ واحد ہے۔ جب طلاق کا لفظ، لفظِ واحد ہے تو '' طلقي نفسک '' کے مفہوم میں وحدت معتبر ہے۔ یعنی وہ چیز عورت پر واقع ہوگی، جس میں وحدت کا مفہوم ہے۔ اَب وحدت یا تو وحدتِ حقیقی ہو یا وحدتِ اعتباری ہو۔

اگر وحدتِ حقیقی ہو تو ایک طلاق، حقیقتاً ایک ہے، اِس میں کسی قسم کے تعدد یا تکثر کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اور وحدتِ اعتباری تین طلاق ہے۔ وہ اِس اعتبار سے واحد ہے کہ طلاق کی جنس یہی کچھ ہے۔ اِس سے زیادہ طلاق کا سرمایہ نہیں ہے۔

یعنی جنس کے اعتبار سے تین طلاق میں ایک قسم کی وحدت پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ جو دو طلاق کی بات ہے، یہ تو محض تعدد اور تکثر ہے۔ وہاں تو نہ وحدتِ اعتباری ہے اور نہ ہی وحدتِ حقیقی ہے۔ اس اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ دو طلاقیں واقع نہیں ہوسکتیں۔

## چوتھا اختلاف (امرِ مؤقت کے بارے میں)

صیغہ امر میں ایک اور اختلاف بھی موجود ہے۔

اگر صیغہ امر کے ساتھ کچھ ایسے قرائن ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم دینے والا یہ چاہتا ہے کہ اُس کے حکم کی تعمیل فوری طور پر ہو جائے، ایسی صورت میں مامور پر لازم ہے کہ وہ حکم کی تعمیل فورہ طور پر کردے۔ اگر حکم کی تعمیل میں مامور نے تاخیر کی تو وہ لازماً سزاوار ہوگا۔

لیکن اگر ایک صیغہ امر کے ساتھ ایسے قرائن ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم کی تعمیل فوری طور پر ضروری نہیں ہے۔ بس کسی نہ کسی وقت اُس حکم کی تعمیل ہونی چاہیے تو ایسی صورت میں بھی تمام اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی وقت اِس حکم کی تعمیل ہونی چاہیے لیکن فوری طور پر اِس حکم کی تعمیل ضروری نہیں ہے۔

لیکن اصل اختلاف اِس بات میں ہے کہ اگر ایک صیغہ امر استعمال ہوا ہے اور وہاں ایسے قرائن بھی نہیں ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ یہاں حکم کی تعمیل فوری طور پر مقصود ہے۔ اور نہ ایسے قرائن ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ یہاں حکم کی تعمیل فوری طور پر مقصود نہیں ہے۔ بلکہ تعمیل جب بھی ہو جائے۔

## سوال

اِس قسم کے صیغہ امر کا تقاضا کیا ہے اور اِس قسم کے صیغہ امر کا مفہوم کیا ہے؟

## جواب

اصولیین میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے صیغہ امر کا مفہوم یہ ہے کہ اُس حکم کی تعمیل فوری طور پر ہو یعنی مامور فوری طور پر اُس حکم کی تعمیل کرے۔ اگر مامور حکم کی تعمیل میں تاخیر کرے گا تو وہ سزا کا مستحق ہوگا۔ اِس تاخیر کے نتیجے میں وہ گناہ گار ہوگا۔ (یہ مسلک شیخ ابوالحسن کرخیؒ کا ہے)

بعض اصولیین کہتے ہیں کہ

صیغہ امر اگر مطلق اور مجرد ہے تو اِس صیغہ امر کا تقاضا صرف یہ ہے کہ فی الجملہ اِس امر کی تعمیل ہو جائے، چاہے یہ تعمیل آج ہو، کل ہو، ایک سال یا دو سال کے بعد ہو، یعنی صیغہ امر کی حقیقت صرف یہ ہے کہ اُس کی تعمیل ہو۔ل اَب یہ بات کہ تعمیل فوری طور پر ہو، یہ ضروری نہیں ہے۔ (یہ مسلک ابوبکر حصاصیؒ کا ہے)

اِس بات میں دونوں کا اتفاق ہے کہ صیغہ امر کی فوری تعمیل میں اجر وثواب زیادہ ہے۔ جب امر ہو تو اول وقت میں اُس کی تعمیل ہو جائے تو اِس کی بہتری سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اور دونوں کا اِس بات میں بھی اتفاق ہے کہ اگر مامور نے امر کی تعمیل میں دیر کر دی لیکن تعمیل میں دیر کر دی تو ایسی صورت میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس شخص نے امر کی خلاف ورزی کی بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اِس شخص نے امر کی تعمیل کر دی ہے۔

اور اِن دونوں کے درمیان صیغہ امر کے سلسلہ میں تیسرا اتفاق یہ ہے کہ اگر مامور نے صیغہ امر کی تعمیل نہ کی اور اِس دوران وہ فوت ہو گیا تو دونون کے نزدیک مامور نے امر کی خلاف ورزی کی اور گناہ گار ہو گیا۔

اِن دونوں حجرات کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ

اگر مامور صیغہ امر کی تعمیل پہلے وقت میں نہ کرے تو اِس تعمیل نہ کرنے میں اور تاخیر کر دینے کی صورت میں وہ گناہ گار ہے یا نہیں ہے؟

جن لوگوں کے نزدیک امر کا تقاضا یہ ہے کہ حکم کی تعمیل فوری طور پر ہو۔ اِن لوگوں کے نزدیک تاخیر کی صورت میں مامور گناہ گار ہوگا۔ اور وہ لوگ جن کا مسلک یہ ہے کہ فوری تعمیل امر کا تقاضا نہیں ہے، اِن کے نزدیک تاخیر کرنے سے مامور گناہ گار نہیں ہوتا۔ بس یہ ضروری ہے کہ پوری عمر میں امر کی تعمیل فوت نہ ہو جائے۔

مثلاً نماز کا حکم یہ ہے کہ اقیمو الصلوٰۃ ''تم نماز پڑھو''

اَب یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ نماز اپنے مقررہ وقت میں ادا کرنی چاہیئے۔

ابوالحسن کرخیؒ اِس بات کے قائل نہیں ہیں کہ وقت سے پہلے نماز ادا کی جائے اور نہ ہی ابوبکر جصاصیؒ قائل ہیں۔

اور دونوں اِس بات کے بھی قائل ہیں کہ اگر مامور سے وقت نکل جائے تو وہ گناہ گار ہوگا۔

لیکن بحث طلب مسئلہ یہ ہے کہ جب وقت داخل ہو جائے تو وقت کے داخل ہونے کے ساتھ ہی اول وقت میں نماز کا ادا کرنا واجب ہے یا واجب نہیں ہے؟ بلکہ صرف یہ بات ہے کہ اِس وقت میں مامور نماز پڑھے۔ چاہے وہ یہ نماز وقت کے پہلے حصہ میں ادا کرے، درمیان میں ادا کرے یا آخر وقت میں ادا کرے۔

اِس سلسہ میں وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا تقاضا، فوری تعمیلِ حکم ہے، اُن کے نزدیک کچھ نہ کچھ تاخیر ہونے کی صورت میں مامور گناہ گار ہوگا۔

اور جن کے نزدیک امر کا تقاضا، فوری تعمیلِ حکم نہیں ہے، اُن کے نزدیک تاخیر کی صورت میں مامور گناہ گار نہیں ہوگا۔

یہ مثال تو ہم نے ''امرِ مؤقت'' کی دی ہے۔

## امرِ مطلق

مثلاً زکوٰۃ اور عشر کی ادائیگی واجب ہے۔

شیخ ابوالحسن کرخیؒ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ نصاب پر جب ایک سال پورا ہو جائے تو ایک گھنٹے کی تاخیر کیئے بغیر فوری طور پر زکوٰۃ ادا کرنی چاہیئے۔ اگر وہ تاخیر کرے گا تو حکم کی خلاف

ورزی کرے گا۔

دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ پوری عمر میں کسی شخص کے ذمہ زکوٰۃ باقی نہیں رہنی چاہیئے وہ آج ادا کر دے، کل ادا کر دے۔ مہینے یا دو مہینے بعد ادا کر دے لیکن پوری عمر میں زکوٰۃ مکمل ادا کر کے فوت ہو۔

اِس سلسلے میں وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ امر کا تقاضا، فوری تعمیلِ حکم ہے اُن کے نزدیک مامور کو آمر کے حکم کی تعمیل کرنے چاہیئے۔ لہذا یہ دیکھنا ہوگا کہ آمر کا امر اول وقت میں متوجہ ہے یا نہیں؟ یہ تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ آمر کا امر اولین وقت میں متوجہ ہے۔ جب آمر کا امر متوجہ ہے تو امر "وجوب" کے لئے ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ اولین وقت میں فعل کی تعمیل واجب ہے۔ جب اولین وقت میں تعمیل واجب ہے تو ہم اِسی لئے یہ کہتے ہیں کہ امر کا تقاضا فوری تعمیل حکم ہے۔

دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ آمر کا امر اولین وقت میں متوجہ ہے لیکن یہ امر اِس طرح متوجہ نہیں ہے کہ خصوصاً اِسی وقت میں فوری طور پر اِس امر کی تعمیل کرنا ہے، ورنہ بصورتِ تاخیر وقت نکل جائے گا۔

ایسی صورت حال نہیں ہے بلکہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں اور یہ بات جانتے ہیں کہ اگر مامور نے پہلے زکوٰۃ ادا نہیں کی بلکہ ایک یا دو ماہ بعد زکوٰۃ ادا کی تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اِس مامور نے قضائے زکوٰۃ ادا کی بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی ادائے زکوٰۃ کا عمل تھا۔ جس طرح پہلے دِن زکوٰۃ ادا کرنا تھا، اِسی طرح اِس تاخیر کے بعد بھی زکوٰۃ کا عمل سرانجام ہوا ہے۔

اِس اختلاف بالا سے قطع نظر کرتے ہوئے ایک اور اختلاف کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔

## امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ (حج کے وجوب کے سلسلے میں)

یہ بجائے خود ایک مستقل اختلاف ہے۔ اِس بات میں بھی اختلاف ہے کہ حج کا وجوب علی الخیر ہے یا علی التراخی ہے؟ یعنی ایک شخص اگر اِس قدر سرمائے اور دولت کا مالک ہے کہ وہ اپنے بال بچوں کے اخراجات برداشت کر سکتا ہے اور پھر یہ نفقہ دینے کے بعد اُس کے پاس اتنا

سرمایہ ہے کہ اِس سرمایہ پر وہ حج کو جا بھی سکتا ہے اور آ بھی سکتا ہے۔ اَب سوال یہ ہے کہ اِس نصاب کے مالک ہوتے ہی اُسی سال اُس پر فوری طور پر حج ادا کرنا واجب ہے؟ یا اُس پر واجب ہے کہ پوری عمر میں حج ادا کرے۔ چاہے وہ پہلے سال، دوسرے سال، تیسرے سال یا چوتھے سال ادا کرے۔

اِس اختلاف کا تعلق صیغہ امر کے اُس اختلاف سے نہیں ہے۔ جس کا ذکر پہلے ہوا ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حج فوری طور پر واجب ہے۔ جب مامور سرمائے کا مالک ہو جائے تو اُس کے لئے لازم ہے کہ وہ اُسی سال حج ادا کرے۔

یہ اس لئے کہ ایک سال کی مدت بہت بڑی مدت ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ شخص اِس سال تو زندہ ہے، آئندہ سال تک وہ زندہ نہ رہے۔ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شخص اِسی سال حج ادا کرے۔ اگر اُس نے ایک یا دو یا زیادہ سال تک تاخیر کی تو وہ گناہ گار ہوگا۔

اگرچہ امام ابو یوسفؒ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اگر یہ شخص زندہ رہا اور اُس نے آنے والے سالوں میں حج کا فریضہ ادا کر دیا تو اِس شخص نے ادائے حج کا عمل کیا ہے، یہ قضائے حج کا عمل نہیں ہے۔ حج کی ادائیگی ہوگئی مگر تاخیر کا گناہ ہوگیا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ

ایک شخص اگر سرمائے اور دولت کا مالک ہے، اُس کے لئے اجازت ہے کہ چاہے وہ پہلے سال حج ادا کرے یا دوسرے یا تیسرے سال یہ فریضہ ادا کرے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ اِس شخص پر اِسی سال کے لئے فوری طور پر حج واجب ہے، تو پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ کیا یہ اللہ تعالیٰ کا بھی منشا ہے؟ اگر اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ ''وقت کی قید'' لگا دیتے۔ اور اللہ تعالیٰ یہ فرماتے کہ تمہیں اِسی سال میں حج پر جانا چاہیئے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے یہ قید نہیں لگائی، بلکہ حج کی ادائیگی کے فریضہ کو ''مطلق'' چھوڑا۔ جس کا مقصود یہ ہے کہ یہ فریضہ پوری عمر میں کسی بھی وقت ادا ہوسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا منشا ''توسع'' تھا اور دوسری صورت میں یعنی پہلے ہی سال فوری طور پر حج ادا کرنے کی شرط سے ''توسع'' کی بجائے ''تنگی'' پیدا ہوتی ہے۔

امر مطلق کا مقصد توسع ہے، تنگی نہیں ہے۔

## چند مزید سوالات (حج)

اِس سلسلہ میں چند مزید سوالات بھی سامنے آتے ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا ط''

(آلِ عمران۔۹۷)

''لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اِس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو، وہ اِس کا حج ادا کرے''

دوسرے مقام پر ارشاد ہے کہ

''وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ''(البقرہ۔۱۹۶)

''اور اللہ کی خوشنودی کے لئے جب حج اور عمرے کی نیت کرو، تو اسے پورا کرو''

اِن آیات کے زمانہ نزول کے بارے میں بھی اختلاف ہے اور یہ کہ حج کا حکم کب دیا گیا؟

اِس میں بھی اختلاف ہے۔

لیکن اِس سلسلے میں آخری قول یہی ملتا ہے کہ کم از کم یہ حکم ۹ھ میں نازل ہوا ہے۔

دیگر اقوال میں ہے کہ یہ حکم ۶ھ، ۷ھ یا ۸ھ کا ہے۔ لیکن ۹ھ کے بعد اِس حکم کے بارے میں کوئی قول نہیں ہے۔

## سوال

اَب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ۹ھ میں نبی ﷺ کو یہ حکم دیا گیا کہ لوگوں پر حج فرض ہے اور تم حج اور عمرہ کو قائم کرو۔

## جواب

حالانکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نبی ﷺ ۹ھ میں حج پر تشریف نہیں لے گئے بلکہ حضرت ابوبکر

صدیقؓ اور حضرت علیؓ کو بھیج دیا تھا، خود تشریف نہیں لے گئے تھے۔ آپ نے ۱۰ھ میں حج کا فریضہ ادا فرمایا۔

اگر حج کے سلسلہ میں ''امر'' کا تقاضا یہ ہوتا کہ فوری طور پر تعمیلِ حکم ہو، حج پہلے ہی سال میں ادا ہوتو اب سوال یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ایک سال کی تاخیر کیوں فرمائی؟

اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب، علی الفور نہیں ہے بلکہ یہ وجوب، علی التاخی ہے۔ یعنی واجب ہے۔ صیغہ امر کے تحت اسے ادا کرنا چاہیئے، چاہے یہ ادائیگی پہلے سال ہو یا بعد میں ہو۔

ورنہ نبی ﷺ کے اس طرزِ عمل کی توجیہہ کیا کی جائے گی؟

لیکن وہ لوگ جن کے نزدیک صیغہ امر کا تقاضا فوری تعمیلِ حکم ہے، یا پھر یہ بات کہ حج فوری طور پر ادا کرنا لازم ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کو یہ بات بذریعہ وحی ایک حد تک معلوم تھی کہ میں کم ازکم آئندہ سال تک زندہ رہوں گا۔

اس بنا پر اگر نبی ﷺ نے حج کو پہلے سال سے مؤخر کر دیا تو یہاں حج کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ تھا۔ لیکن ہمارے پاس تو کوئی ذریعے معلومات نہیں ہے کہ ہم کب تک زندہ رہیں گے۔

دوسری بات جو اِس سلسلے میں قابلِ غور ہے، وہ یہ ہے کہ حضور ﷺ ۹ھ میں حج پر تشریف نہیں لے گئے۔ اس کا سبب ایک اور بھی تھا اور وہ سبب یہ تھا کہ عرب کی اصطلاح میں خاص طور پر قریش کے ہاں چار ماہ ''اشھر حرم'' تھے۔ اور اِن چار ماہ میں یہ لوگ آپس میں قتل وقتال نہیں کرتے تھے۔ امن وامان کا دور دورہ ہوتا تھا۔ اور یہی چار ماہ ایسے تھے جس میں لوگ عمرے اور حج کے لئے خانہ کعبہ آتے تھے۔ اِن چار ماہ کے گزرنے کے بعد اہلِ عرب میں بدامنی، لوٹ مار اور قتل وغارت کی صورتِ حال پیدا ہو جاتی تھی۔ یہ چار ماہ شوال، ذی قعدہ، ذوالحج اور رجب کے مہینے تھے جن میں امن ہوتا تھا۔

کبھی کبھی یہ لوگ جب چاہتے تھے کہ قتل وغارت ہو یا لوٹ مار ہو تو اُس سال جمادی الآخر کے مہینے کو ۳۰ دِن کی بجائے ۶۰ دِن کا کر دیتے تھے اور رجب کے مہینے کو پیچھے دھکیل دیتے تھے۔ جب معاملے ٹھیک ہو جاتے تھے تو کہہ دیتے کہ اب رجب آ گیا اور اَب سارے قتل وقتال بند ہیں۔ ایسی صورت حال میں یقینی طور پر یہ معلوم ہونا مشکل تھا کہ رجب کب ہے؟ ذوالقعدہ یا

دوسرے مہینے کب ہیں اور کس تاریخ سے ہیں؟

جب ۹ھ میں حضور ﷺ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو حج پر بھیج دیا تو اُس سال ذوالحجہ کا وہ مہینہ نہیں تھا جو اللہ کے ہاں مقرر تھا۔

حضور ﷺ کے حج پر نہ جانے میں یہ مصلحت تھی کہ وہ ذوالحجہ کا مہینہ نہ تھا جو فی الحقیقت اللہ کے ہاں مقرر ہے۔

پھر جب حضور ﷺ ۱۰ھ حج پر تشریف لے گئے تو اُس سال وہی ذوالحجہ تھا جو فی الحقیقت اللہ کے ہاں مقرر تھا۔ اِسی سال آپ نے اعلان فرمایا

"ان الزمان قد استدار کھیئته یوم خلق اللہ السمٰوت والارض"

"زمانہ پھر اپنی شکل کی طرف واپس لوٹ گیا، جس دِن اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرمایا تھا"

اِن وجوہ کی بنا پر اگر حضور ﷺ نے حج کی ادائیگی میں تاخیر کی تو اِس کے اسباب تھے۔
لیکن اِس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم ہر شخص کو یہ اجازت دیں کہ وہ جس سال چاہے حج کرلے۔

اما ابو یوسفؒ اسی لئے فرماتے ہیں کہ ایک سال کا عرصہ بڑا عرصہ ہے، ممکن ہے وہ شخص فوت ہو جائے۔

کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگ گزشتہ سال زندہ تھے مگر اِس سال وہ زندہ نہیں ہیں۔ اِس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وہ شخص حج کرلے۔

## نماز

جہاں تک نماز کا تعلق ہے تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نماز کا وقت تو زیادہ نہیں ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ دو تین گھنٹے ہوتا ہے۔ اَب ایسے واقعات بہت کم ہیں کہ ایک شخص ظہر کے اول وقت میں تو زندہ ہے لیکن ظہر کے آخر وقت میں وہ فوت ہو جاتا ہے۔

اِسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ نماز کو اپنے آخر وقت تک ادا کرو لیکن حج کا تقاضا یہ ہے کہ اِسے اول وقت میں ادا کیا جائے۔

# امر کی بحث

امر تقاضا کرتا ہے آمر کا، مامور کا اور مامور بہ کا۔ کتاب اللہ کے سلسلہ میں آمر تو ہے اللہ اور مامور ہے بندہ اور جس فعل کا حکم دیا جائے وہ ہے مامور بہ۔

## مامور بہ کی اقسام

مامور بہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ۱۔ مامور بہ مطلق ۲۔ مامور بہ موقت

## مامور بہ مطلق

مامور بہ مطلق وہ فعل ہے جس کے کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ فعل ایک ایسے وقت سے مقید نہ ہو، جس کے گزرنے کے ساتھ ہی اُس فعل کی دائیگی فوت ہو جاتی ہو۔ اسے مامور بہ کہتے ہیں۔

مثلاً روزے کی قضا، زکوٰۃ کی ادائیگی، کفارے کی ادائیگی، یہ معمور بہ مطلق ہیں۔ اس لئے کہ روزے کی قضا کے لئے، کفارے کی ادائیگی کے لئے، زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے کوئی ایک ایسا خاص وقت متعین نہیں ہے کہ اُس وقت کے گزرنے کے ساتھ ہی اُس فعل کی ادئیگی فوت ہو جائے یعنی زکوٰۃ قضا ہو جائے، رمضان شریف کے روزے کی قضا کے لئے وقت باقی نہ رہے اور وہ فوت ہو جائے یا کفارہ کی دائیگی فوت ہو جائے۔ تو یہ ہے مامور بہ مطلق۔

## حکم

اور اس مطلق کا حکم یہ ہے کہ اگر پوری عمر کے کسی بھی حصے میں اِس مامور بہ کو ادا کر دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے اِس حکم اور اِس امر کی تعمیل ہو جائے گی اور اِس امر اور حکم کی تعمیل کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ حکم کی تعمیل کسی خاص وقت میں کی جائے۔

اور اِسی امر مطلق میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم تفصیل سے تذکرہ کر چکے ہیں۔ یعنی امر مطلق کا تقاضا کیا ہے۔ کیا اس کا تقاضا یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی اور حکم کی تعمیل فوری طور پر ہو؟ یا امرِ مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ حکم کی تعمیل ہو جائے چاہے فوری طور پر نہ ہو، اِس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

## مامور بہ مؤقت

مامور بہ کی دوسری قسم ہے مامور بہ مؤقت۔ مامور بہ مؤقت اُس فعل کا نام ہے جس کا حکم دیا جائے اور یہ فعل ایک ایسے وقت سے مقیّد ہو کہ جس کے گزرنے کے ساتھ فعل کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر نماز ہے۔ نماز کے لئے ایک خاص وقت متعین ہے اور اُس وقت کے گزرنے کے ساتھ ہی اُس نماز کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہے۔ رمضان شریف کا روزہ ہے، اُس کی ادائیگی کے لئے ایک خاص وقت متعین ہے اور اُس خاص وقت کے گزرنے کے بعد روزے کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہے۔ اِسے مامور بہ مؤقت کہتے ہیں۔

## مامور بہ مؤقت کی اقسام

مامور بہ مؤقت کی چار اقسام ہیں۔

### پہلی قسم

پہلی قسم یہ ہے کہ مامور بہ مؤقت ایک ایسے وقت سے مقیّد ہو کہ وہ وقت اُس مامور بہ کے وجود کے لئے سبب ہو اور اُس مامور بہ کی ادا کے لئے ظرف ہو۔ اور اُس مامور بہ کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہو یعنی وہ وجوب کا سبب بھی ہو، ادائیگی کے لئے شرط بھی ہو اور اِس کے ساتھ ساتھ اُس مامور بہ کے لئے ظرف بھی ہو۔

### مثال

مثال کے طور پر نماز ہے۔ نماز ایک مامور بہ ہے۔ اور یہ ایک خاص وقت سے مقید ہے۔ اور وقت صلوٰۃ کے وجوب کے لئے سبب ہے۔ اِس لئے کہا جاتا ہے کہ ''صلوٰۃ الظھر'' ''ظہر کی نماز''۔ اَب یہ نماز کی اضافت وقت کی طرف ہے۔ یہ اِس بات کی علامت ہے کہ وقت کا داخل ہونا یہ نماز کے وجوب کے لئے سبب ہے۔ اِس طرح اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

''اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ'' (بنی اسرائیل ۷۸)

''قائم کرو نماز سورج کے زوال کی وجہ سے''

معلوم ہوتا ہے کہ وقت نماز کے وجوب کے لئے سبب ہے اور اِس کے ساتھ ساتھ وہ

نماز کے لئے ظرف بھی ہے۔

ظرف کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت میں یہ نماز بھی ادا کی جاسکتی ہے اور اس فرض نماز کے علاوہ قضا کی نمازیں بھی ادا کی جاسکتی ہیں اور نوافل بھی ادا کئے جاسکتے ہیں جو وقت ایسا ہے کہ وہ مامور بہ پر زائد ہے، اُس میں مامور بہ کو بھی ادا کیا جا سکتا ہے اور مامور بہ کی جنس سے دیگر عبادات بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

ایسے وقت کو ظرف جاتا ہے۔ اِس کے ساتھ ساتھ نماز کے لئے یہ وقت شرط بھی ہے۔ یہ وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک زوال کا وقت نہ ہو اُس وقت تک ظہر کی نماز کی ادائیگی نہ تو واجب ہے اور نہ ظہر کی نماز کی ادائیگی صحیح ہوسکتی ہے۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقت، نماز کے وجوب کا سبب بھی ہے اور نماز کی ادائیگی کی لئے ظرف بھی ہے۔ گویا وقت نماز کے وجوبِ ادا کے لئے سبب بھی ہے، شرط بھی ہے اور ظرف بھی ہے۔

## سوال

یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وقت کے ظرف ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ نماز وقت کے اندر ادا کی جائے اس لئے کہ مظروف ظرف کے اندر ہوتا ہے۔ لیکن وقت کے سبب ہونے کا اور وقت کے شرط ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز ادا کی جائے وقت کے گزرنے کے بعد۔ اس لئے کہ سبب جب تک تمام موجود نہ ہو اُس وقت تک مسبّب کے، وجود کا سوال پیدا نہیں ہوتا اور جب تک شرط موجود نہ ہو مشروط وجود میں نہیں آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک پورے کا پورا وقت موجود نہ ہو اُس وقت تک پھر نماز کا وجوب نہ ہو۔ اور جب تک پورا وقت موجود نہ ہو اُس وقت تک نماز کو ادا نہ کیا جائے اور پورا وقت تو اُس وقت موجود ہوگا جب کہ گزر جائے۔ ظرفیت کا تقاضا تو یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی وقت کے اندر ہو اور سببیت اور شرطیت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا وجوب بھی وقت کے بعد ہو اور نماز کی ادائیگی بھی وقت کے بعد ہو۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظرفیت کا تقاضا، شرطیت اور سببیت کے تقاضے سے متصادم ہے۔

اس بنا پر اصولیین کہتے ہیں کہ نماز کے وجوب کے لئے سبب وقت کا وہ جزو ہے جو ادا کے ساتھ بالکل متصل ہو۔ نماز کی ادائیگی ہی سے ذرا پہلے کا جو جزو یا حصہ ہوتا ہے، یہی جزو حقیقت

میں وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے۔ اور ظرف کل وقت ہے۔ اور شرط، وقت کا جزِ اول ہے۔ یعنی وقت کا داخل ہونا یہ نماز کی ادائیگی کے لئے شرط ہے۔ اور وقت کا وہ جز و اور حصہ جو نماز کی ادائیگی سے ذرا پہلے ہے وہ سبب ہے اور کل وقت ظرف ہے۔ اَب ظرف پر بھی عمل ہو سکتا ہے۔ سببیت اور شرطیت پر بھی عمل ہو سکتا ہے۔

## مثال

مثلاً اگر ایک شخص وقت کے داخل ہونے کے ساتھ ہی نماز پڑھنا شروع کر دیتا ہے اور نماز پڑھ لے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اِس وقت کا جزِ اول اِس نماز کے وجوب کے لئے سبب بن گیا۔ لیکن اگر وہ شخص جز اول میں نماز نہ پڑھے تو اِس کے بعد وہ سببیت جزِ و اول سے جزِ و ثانی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ پھر اُس وقت کا دوسرا جز و سبب بن جاتا ہے اور اگر اُس شخص نے اِس دوسرے جز و میں بھی نماز نہیں پڑھی تو سببیت تیسرے جز و کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اِس طرح یہ سببیت منتقل ہوتے ہوتے آخری وقت تک آجاتی ہے۔

اِب آخری وقت پر سببیت متعین ہو جاتی ہے کہ اِس کے بعد وقت کا کوئی آخری جز و نہیں ہے۔ اَب یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ آخری جز و اگر ناقص ہے تو نماز کا وجوب بھی ناقص طور پر ہوتا ہے۔ اور اگر آخری جز و کامل ہے تو نماز کا وجوب بھی کامل طور سے ہوتا ہے۔

اصولیین نے اِس سلسلے میں یہ بتایا ہے۔

کہ ایک ہے فجر کی نماز کا وقت اور ایک ہے عصر کی نماز کا وقت۔ عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہے بلکہ عصر کی نماز کا آخری حصہ (جب سورج زرد نظر آنے لگے) اُس کا رنگ متغیر ہو اور سورج غروب کے قریب ہو۔ تو اس وقت میں نماز کی ادائیگی مکروہ ہے۔ اِس لئے کہ یہ وہ وقت ہے کہ جس میں سورج کی پرستش کرنے والے سورج کی طرف سجدہ کرتے ہیں۔ یہ آتش پرستوں کی عبادت کا وقت ہے۔ ایسے وقت میں نماز پڑھنا یہ حقیقت میں اُن لوگوں کے ساتھ تشبہ ہے۔ اِس مشابہت اور تشبہ کی بنا پر اِس آخری وقت کے عصر میں نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور اِس کی ممانعت آئی ہے۔

ایک حدیث میں نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں نماز کی ادائیگی

ممنوع ہے۔ایک وقت سورج کے طلوع کا ہے۔دوسرا وقت جب سورج غروب کے قریب ہو اور تیسرا ہے وقتِ استواء۔یہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں وہ لوگ جو سورج کی پرستش کرتے ہیں ،وہ اِن اوقات میں سورج کی پرستش کرتے ہیں۔

عصر کے وقت کے متعلق حضورﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ

**"تلک صلوٰۃ المنافق یجلس یرقب الشمس حتیٰ اذا کانت بین قرنی الشیطان قام فنقر اربعا لایذکر اللہ فیھا الا قلیلا"**

یہ ایک منافق شخص کی نماز ہے کہ وہ بیٹھتا ہے اور سورج کو تکتا رہتا ہے۔جس وقت سورج شیطان کے دوسینگوں کے درمیان ہو جاتا ہے۔یعنی وہ وقت آجاتا ہے جب کہ شیطان سورج کو پرستش کرنے والوں کو سورج کی پرستش پر اُکساتا ہے۔تو وہ اٹھتا ہے اور جلدی جلدی چار ٹھونگیں مار دیتا ہے اور اس نماز میں وہ اللہ کا تذکرہ بہت تھوڑا کرتا ہے۔

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نمازِ عصر کے وقت کا آخری حصہ ناقص ہے۔لیکن نمازِ فجر کے وقت کا آخری حصہ وہ ناقص نہیں بلکہ کامل ہے۔اِس لئے کہ فجر کا وقت وہ شروع ہوتا ہے طلوعِ فجر سے طلوعِ شمس تک۔ اَب طلوعِ شمس سے پہلے تو حضورﷺ نے نماز کی ممانعت نہیں فرمائی۔ اور سورج کے طلوع کے ساتھ ہی فجر کا وقت گزر جاتا ہے اور وقتِ مکروہ شروع ہوتا ہے۔فجر کے وقت میں وقتِ مکروہ فجر کے وقت سے باہر ہے لیکن عصر میں وقتِ مکروہ،وقتِ عصر کے اندر داخل ہے۔اِس سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ عصر کی نماز کے وقت کا آخری حصہ ناقص ہے اور فجر کی نماز کا آخری حصہ کامل ہے،ناقص نہیں ہے۔

مسئلہ

اَب مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ اگر ایک شخص عصر کے وقت کے آخری حصہ میں عصر کی ادائیگی شروع کردے اور ایک دو یا تین رکعت کے بعد سورج غروب ہو جائے تو

فقہائے حنفیہ کے نزدیک اُس شخص کے لئے نماز کی تکمیل ضروری ہے۔سورج کے غروب کے ساتھ اُس شخص کی نماز فاسد نہیں ہو جاتی۔لیکن صبح کی نماز میں اگر ایک شخص نے صبح کی

نمازآخرِ وقت میں شروع کی اور نماز کے دوران سورج کا طلوع ہو گیا تو اُس شخص کی وہ نماز فاسد ہو جائے گی۔

وہ اِس سلسلہ میں یہ دلیل دیتے ہیں کہ جس شخص نے عصر کے آخری وقت میں عصر کی نماز شروع کی تو اِس شخص کے حق میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب، وقت کا وہ جزو ہے جو ادا کے ساتھ متصل ہے۔ اور عصر کا وہ جزو جو ادا کے ساتھ متصل ہے وہ جزو ناقص ہے۔ اِسی جزو ناقص کی بنا پر اِس شخص پر جو وجوب آیا ہے وہ بطریقِ نقصان ہے۔ یعنی ناقص حیثیت سے اِس شخص پر نماز کا وجوب ہو گیا۔ اِس لئے کہ اِس وجوب کا سبب ناقص ہے۔ اور اِس شخص نے ناقص طور پر اپنی نماز کو ادا کر دیا۔ کچھ نماز وقت میں پڑھی اور کچھ وقت کے بعد پڑھی۔ جس طرح وجوب ہوا، اُس طرح نماز ادا ہوئی اور اِس شخص کی نماز ہو گئی۔

لیکن اگر ایک شخص فجر کے وقت کے آخری حصہ میں نماز کا آغاز کرے تو وقتِ فجر کا آخری حصہ کامل ہے۔ اِس لحاظ سے اِس پر واجب ہے کہ وہ کامل طور پر فجر کی نماز ادا کرے اور کامل طور پر اِس شخص نے فجر کی نماز ادا نہیں کی۔ اِس لحاظ سے فجر کی نماز تو اِس طرح فاسد ہو جاتی ہے لیکن عصر کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

اِس مسئلہ میں فقہائے حنفیہ کا مسلک اور استدلال مندرجہ بالا ہے، جس کا ذکر کیا گیا۔

باقی ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کی نماز کے دوران اگر سورج کا طلوع ہو جائے تو یہاں بھی فجر کی نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ اُس شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ فجر کی نماز مکمل کرے۔ عصر کی نماز کے دوران اگر سورج غروب ہو جائے تو وہاں بھی عصر کی نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ اُس شخص کا فرض ہے کہ وہ اپنی نماز مکمل کرے،

اِن ائمہ کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا

**"من ادرک رکعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فلیزد الیها اخریٰ"**

"جو شخص ایک رکعت صبح میں سے پالے سورج کے طلوع سے پہلے، پس چاہیئے کہ اُس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور بھی ملالے"

''من ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فلیزد الیھا اخریٰ''

''اور وہ شخص جو عصر کی نماز سے پہلے عصر کی نماز کی ایک رکعت پائے سورج کے غروب سے پہلے تو چاہیئے کہ اُس کے ساتھ ایک رکعت اور بھی ملالے یعنی اور نماز بھی وہ پڑھ لے''

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نمازوں کو مکمل کرنا چاہیئے اور اِن میں سے ایک نماز بھی فاسد نہیں ہوتی۔

شافعیہ کے اِس استدلال کے جواب میں علامہ صدر الشریعۃ صاحب شرح وقایہ نے کہا کہ ایک طرف تو حضور ﷺ کی یہ حدیث ہے اور اِس حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ نہ فجر کی نماز فاسد ہوتی ہے اور نہ عصر کی نماز فاسد ہوتی ہے۔ لیکن دوسری طرف ہمارے سامنے نبی ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ جس میں آپ نے ممانعت فرمائی ہے کہ سورج کے طلوع کے وقت نماز نہ پڑھی جائے۔ سورج کے غروب کے قریب نماز نہ پڑھی جائے اور استواء کے وقت نماز نہ پڑھی جائے۔ اس حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ دونوں نمازیں فاسد ہو جائیں اور شافعیہ نے جو حدیث پیش کی ہے اُس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں نمازیں صحیح ہو جائیں۔

یہاں دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہے۔ اِن حدیثوں کے درمیان جو تعارض ہے تو اس کے بعد ہم قیاس کی طرف جائیں گے اور ہم دیکھیں گے کہ قیاس کس حدیث کو ترجیح دیتا ہے۔ تو ہم نے جب قیاس کی طرف رجوع کیا تو قیاس نے ایک حدیث کو ترجیح دی فجر کی نماز کے بارے میں اور ایک حدیث کو ترجیح دی عصر کی نماز کے بارے میں۔

لیکن اِس کے ساتھ ساتھ ایک اور جواب بھی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اصل میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث تو یہ ہے کہ

'' من ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادراک العصر و من ادراک رکعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الفجر''

''جس شخص نے عصر کی نماز کی ایک رکعت سورج کے غروب سے پہلے پالی اُس شخص

نے عصر کی نماز کو پالیا۔ اور وہ شخص جو صبح کی نماز میں ایک رکعت سورج کے طلوع سے پہلے پالے تو حقیقت میں اُس نے پوری فجر کی نماز پالی''

اِس کا منشا یہ ہے کہ اگر ایک شخص نیند سے ایسی حالت میں اٹھے کہ اَب معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک رکعت کو ادا کر سکے گا تو وہ ہمت سے کام لے، پست ہمت نہ ہو جائے، جلدی جلدی وضو کرے اور ایسے مختصر طریقے پر وہ نماز ادا کرے کہ ایک رکعت کی بجائے اُس وقت میں دو رکعت ادا ہو جائیں اور یہی معاملہ عصر کے ساتھ ہے۔

چنانچہ اِس سلسلہ میں ایک روایت آتی ہے کہ ایک دِن

امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ دونوں سفر کی حالت میں تھے۔ فجر کے آخری وقت میں، جب کہ سورج نکلنے کے قریب تھا، دونوں نیند سے بیدار ہو گئے اور جلدی جلدی دونوں نے وضو کیا۔ امام ابو یوسفؒ نے نماز پڑھائی اور امام ابو حنیفہؒ نے امام ابو یوسفؒ کے پیچھے اقتدا کی۔ امام ابو یوسفؒ نے جلدی جلدی نماز پڑھائی کہ صرف فرض ادا کئے۔ واجبات اور سنن اور مستحبات سب کو چھوڑ دیا۔ **السلام علیکم ورحمة الله۔**

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ

'' **الان صار یعقوبنا فقیھا** '' ''اب ہمارا یعقوب فقیہہ ہو گیا'' یعنی ہمارا ابو یوسف سمجھ گیا کہ حدیث کا منشا کیا ہے۔ اَب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔

اگر ایک شخص کی نماز بالکل قضا ہو جائے۔ فرض کیجئے کہ اُس نے عصر کی نماز بالکل نہیں پڑھی یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا، اِس کے بعد وہ شخص دوسرے دِن عصر کی نماز قضا کر رہا ہے۔ تو آیا وقتِ مکروہ میں وہ شخص نماز کی قضا بھی ادا کر سکتا ہے یا نہیں؟ یا وقتِ مکروہ میں وہ شخص عصر کی قضا ادا نہیں کر سکتا؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ شخص وقتِ آخر میں عصر کی قضا نہیں کر سکتا۔ وہ عصر کی نماز کی قضا اگر کرے گا تو وقتِ کامل میں کرے گا۔ وقتِ مکروہ میں نمازِ عصر کی ادائیگی تو ہو سکتی ہے لیکن قضا نہیں لوٹائی جا سکتی۔

## سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تم لوگوں (حنفیہ) نے تو یہ کہا تھا کہ عصر کا وقتِ آخر سبب ہے۔ اگر وہ سبب ہے تو وہ سببِ ناقص ہے اس لئے کہ وہ تو وقتِ مکروہ ہے۔ اَب سببِ ناقص کی بنا پر تو وجوب، بطریقِ نقصان آ گیا ہے۔ اَب مناسب ہے کہ جس طریقے سے اس وقتِ مکروہ میں ادائیگی ہو سکتی ہے تو قضا بھی لوٹائی جا سکتی ہے۔ حالانکہ یہاں ادا تو ہو سکتی ہے قضا نہیں ہو سکتی۔

## جواب

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم نے کہا تھا کہ وجوب کے لئے سبب، وہ جزو ہے جو ادا سے متصل ہو، یہ اِس بنا پر ہم نے کہا تھا کہ یہاں پر ظرفیت اور سببیت کے درمیان تصادم تھا۔ وقت، نماز کی ادائیگی کے لئے بھی ظرف تھا اور وجوب صلوٰۃ کے لئے سبب بھی تھا۔ ظرفیت کا تقاضا یہ تھا کہ نماز وقت پر پڑھ لی جائے اور سببیت کا تقاضا یہ تھا کہ نماز وقت کے گزرنے کے بعد واجب ہو اور بعد میں پڑھی جائے، تو اِس مجبوری کی بنا پر ہم نے کہا تھا کہ کل وقت سبب نہیں ہے بلکہ صرف وہ جزو سبب ہے جو ادا کے ساتھ متصل ہے۔ اور جب اس شخص نے سرے سے عصر کی نماز پڑھی ہی نہیں تو ظرفیت ختم ہو گئی اِس لئے کہ اِس شخص نے اُس وقت کو ادا کے لئے ظرف نہیں بنایا۔ جب ظرفیت ختم ہو گئی تو اِس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ کُل وقت سبب ہے۔ اِس لئے کہ سببیت کُل وقت کے ساتھ جس چیز کا تعارض تھا وہ تو ظرفیت تھا اور یہ رکاوٹ ختم ہو گئی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ کل وقت سبب ہے۔ تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کل وقت میں تو دو حصے ہیں۔ ایک حصہ تو ہے کامل اور ایک حصہ ہے ناقص۔

دوسرے ائمہ یہ کہتے ہیں کہ ''کُل وقت'' اکثر اجزا کے اعتبار سے کامل ہے۔ اور اعتبار ہوتا ہے ''اکثر'' کا اور ''اقلیت'' کا اعتبار نہیں ہوتا، اِس اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ کل وقتِ عصر، کامل ہے۔ تو اِس بنا پر اس شخص پر قضا بطریقہ کمال لازم ہے۔ کہ وہ کامل طور پر عصر کی قضا ادا کرے اور کامل طور پر عصر کی قضا تب ادا ہو گی جب کہ وقتِ عصر کے پہلے حصے میں ہو اور وقتِ عصر کے آخری حصہ میں نہ ہو۔

یہ ائمہ دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ چلیئے ہم نے تسلیم کر لیا کہ وقت عصر کا جو آخری حصہ

ہے یہی سبب ہے ادا کے لئے بھی اور یہی سبب ہے قضا کے لئے بھی، لیکن بات یہ ہے کہ وقتِ عصر کا جو آخری حصہ ہے یہ بذاتِ خود ناقص نہیں ہے بلکہ وہ تو ناقص تھا اِس بنا پر کہ ایک شخص اِس حصہ میں وہ سورج کی پرستش کرنے والوں کے ساتھ تشبّہ کرتا تھا۔ جب اس شخص نے وقتِ عصر کے پہلے حصے میں نماز نہیں پڑھی تو اِس شخص نے سورج کی پرستش کرنے والوں کے ساتھ مشابہت تو نہیں کی۔ جب مشابہت نہیں کی تو وقتِ عصر کا جو آخری حصہ ہے وہ بھی ناقص نہیں رہا بلکہ وہ بھی کامل ہو گیا۔

## سوال

یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض کیجئے ایک شخص نے عصر کے وقت سے داخلے سے پہلے وضو کیا اور جب عصر کا وقت داخل ہو گیا تو اُس شخص نے نماز کا آغاز کر دیا اور نماز کے لئے کھڑا ہو گیا، اِس شخص نے اتنی لمبی نماز پڑھی کہ عصر کے پورے وقت کو اُس شخص نے لے لیا۔ ادھر سورج غروب ہوا اور ادھر اُس نے کہا کہ السلام علیکم ورحمتہ اللہ۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس شخص کی یہ نماز بھی ادا ہو گی کہ نہیں؟

## جواب

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ نماز کے وجوب کا جو سبب ہے وہ جزوِ اول ہے۔ اِس لئے کہ اس شخص نے نمازِ عصر اگر شروع کی ہے تو وہ جزوِ اول میں شروع کی ہے۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز کے وجوب کے لئے جو سبب ہوتا ہے وہ وقت کا وہ جزو ہوتا ہے جو ادا کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور ادا کے ساتھ جو متصل جزو ہے وہ جزوِ اول ہے اِس لحاظ سے اِس شخص پر نمازِ عصر بطریقِ کمال واجب ہے۔ وہ کامل طور پر نمازِ عصر ادا کرے۔ اِس لئے کہ سبب اگر کامل ہے تو وجوب بھی کامل ہے، سبب اگر ناقص ہے تو وجوب بھی ناقص ہے۔ لیکن اِس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ اِس شخص نے جو نماز ادا کی، اُس نماز کا ایک حصہ تو وقتِ کامل میں آیا اور اِس نماز کا ایک حصہ وقتِ ناقص میں آیا تو اس شخص کی نماز کامل اور ناقص سے مرکب ہو گئی۔ کامل اور ناقص سے جو چیز مرکب ہوتی ہے وہ ناقص ہوتی ہے۔ تو اِس شخص پر نماز کا وجوب تھا کامل طور پر، لیکن اِس نے ادا کی ناقص طور پر، مناسب یہ ہے کہ اس شخص کی نماز ادا نہ ہو جائے۔

اَب فقہائے حنفیہ یہ فتویٰ دے دیں کہ اس شخص کی نماز نہیں ہوئی۔ حالانکہ حنفیہ کا اس طرح اتفاق ہے کہ نہ صرف یہ کہ اس شخص کی نماز ہوگئی بلکہ اُس شخص نے نماز میں عزیمت کے مرتبے کو حاصل کر لیا۔ اور اس شخص نے بہت بہتر اور اکمل درجے کی نماز پڑھی۔ لیکن حنفیہ کا یہ اصول یہاں کام نہیں دیتا۔

اصولیین یہ جواب دیتے ہیں کہ جب اس شخص نے عزیمت پر عمل کیا اور اول سے لے کر آخر تک تمام وقت اِس شخص نے نماز میں صرف کیا تو وقت کا جو آخری حصہ ہے وہ ایک قدرے قلیل ہے کہ اس قدرے قلیل کو معاف کیا گیا ضرورت کی بنا پر۔ اِس لئے عزیمت پر عمل نہیں کیا جا سکتا جب تک ہم قدرے قلیل کو عفو نہ کر دیں۔ لیکن اِس پر ایک اور سوال وارد ہوتا ہے حنفیہ کے اس اصول پر اور اس بنا پر یہ جواب صحیح نہیں ہے۔

اور وہ سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے عصر کی نماز بالکل وقت کے آغاز سے شروع کی اور سورج کے غروب سے ذرا کچھ پہلے اس شخص نے اپنی نماز کو ختم کر لیا۔ یہاں مناسب یہ ہے کہ اِس شخص کی نماز ادا نہ ہو جائے، اِس لئے کہ ہم تو قدرے قلیل کو یعنی نماز میں جو نقصان ہے اُسے عفو کرتے ہیں اس وجہ سے کہ یہ شخص عزیمت پر عمل کرتا ہے اور عزیمت پر تب عمل ہو سکتا ہے جب کہ ایک شخص اول سے لے کر آخر تک پورا پورا وقت نماز کو دے دے۔ اور اُس شخص نے تو اول سے لے کر آخر تک پورے کا پورا وقت نماز کو نہیں دیا بلکہ سورج کے غروب سے چند منٹ پہلے نماز کو ختم کر دیا، تو مناسب یہ ہے کہ اس شخص کی یہ نماز ادا نہ ہو جائے۔ حالانکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نماز ادا ہو جاتی ہے۔

## حنفیہ کا جواب

اِسی وجہ سے اصل جواب یہ ہے کہ عصر کی نماز کے وقت کا آخری جزو ناقص کیوں ہے؟ اِس کے نقصان کا کیا منشاء ہے؟ کیا بذاتِ خود عصر کے وقت کے آخری حصہ میں نماز پڑھنی بذاتِ خود ممنوع ہے اور مکروہ ہے؟

تو نبی ﷺ کا ارشاد ہے

''تلک صلوٰۃ المنافق یجلس یرقب الشمس حتی اذا

**کانت بین قرنی الشیطن قام فنقرا اربعاً لا یذکر اللہ فیھا الا قلیلا''**

یہ منافق شخص کی نماز ہے کہ وہ بیٹھتا ہے اور سورج کا انتظار کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ جب سورج غروب کے قریب ہوتا ہے تو وہ پھر اٹھتا ہے اور وہ چار ٹھونگیں مارتا ہے۔

اِس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں نقصان کا منشاء، صرف یہ نہیں ہے کہ یہ شخص وقت کے آخری حصہ میں عبادت میں مصروف ہے۔ بلکہ نقصان کا منشاء صرف تاخیر ہے کہ اس شخص نے کامل وقت میں نماز نہیں پڑھی۔ اور اُس شخص نے انتظار کیا اور یوں ہی بیٹھا رہا اور جب وقتِ عصر کا اخری حصہ داخل ہو گیا تو اُس نے نماز کا آغاز کر دیا۔ اَب ظاہر بات ہے کہ اِن دونوں صورتوں میں تاخیر تو نہیں ہے۔ بلکہ پہلا شخص تو انتظار نہیں کر رہا، اول ہی سے نماز پڑھ رہا ہے تو اِس طرح یہاں جس طرح وجوب بطریقِ کمال ہے۔ اِسی طرح ادا بھی بطریقِ کمال ہے۔ وجوب بھی کامل ہے اور ادا بھی کامل ہے۔

مامور بہ مؤقت کے وقت وجوب کے لئے سبب بھی ہوا اور ادا کے لئے ظرف بھی ہوا اور وجوب کے لئے شرط بھی۔ اِس کی مثال تو ہے نماز۔

## مامور بہ مؤقت کے لئے نیت

اِس قسم کے مامور بہ مؤقت کا ایک حکم یہ ہے کہ ایک شخص جب اِس قسم کے مامور بہ کو ادا کرتا ہے تو اُس کے لئے ضروری ہے کہ وہ نیت کرے۔ اور خاص طور پر تعین کی نیت کرے۔

## مثال

مثال کے طور پر اگر وہ یہ ارادہ کرتا ہے کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔ تو صرف نماز کا ارادہ کرنے سے اُس کی فرض نماز ادا نہ ہوگی۔ بلکہ خاص طور پر وہ یہ ارادہ کرے گا کہ میں فرض نماز پڑھتا ہوں اور اس وقت کی وجہ سے مجھ پر جو نماز فرض ہے وہ ادا کروں گا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وقت چونکہ ظرف ہے۔ اِس وقت میں یہ فرض نماز بھی ادا کی جا سکتی ہے اس وقت میں نوافل اور قضائی نماز بھی ادا کئے جا سکتے ہیں۔ اَب اِس وقت میں چونکہ یہ احتمال بھی ہے کہ اِس میں فرض نماز ادا کی جائے، یہ احتمال بھی ہے کہ اِس میں قضائی نمازیں ادا کی جائیں اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس

وقت میں نوافل بھی ادا کیے جائیں۔اَب جب تک یہ شخص ارادہ نہ کرلے اور تعین کی نیت نہ کر لے اُس وقت تک اِس شخص کی فرض نماز نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اگر اِس شخص نے بالکل اول سے لے کر آخر تک نوافل پڑھتا رہا تو اُس کے سارے نوافل ادا ہو جائیں گے لیکن فرض نماز اُس کی قضا ہو جائے گی۔

اس لئے کہ یہ وقت اِس مامور بہ کے لئے اور اِس واجب کے لئے ظرف ہے۔اِس لئے نیتِ تعین ضروری ہے۔نیتِ تعین اور ارادۂ تعین کے بغیر اِس شخص کی فرض ادا نہیں ہو سکتی۔

## دوسری قسم

دوسری قسم مامور بہ کی وہ مامور بہ ہے جو موقت ہے یعنی ایک ایسے وقت سے مقید ہے کہ اُس وقت کے گزرنے کے ساتھ اُس مامور بہ کی ادائیگی فوت ہوتی ہے۔اور وہ وقت سبب ہو وجوب کے لئے لیکن ظرف نہ ہو اِس مامور بہ کے لئے بلکہ مامور بہ کے لئے وہ معیار ہو۔

## مثال

اس کی مثال یہ ہے کہ رمضان شریف کے دِن روزے کے لئے ہیں۔اَب ظاہر بات ہے کہ رمضان شریف کا مہینہ وہ روزے کے وجوب کے لئے سبب تو ہے۔اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

''فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ''(البقرہ۔۱۸۵)

''جو شخص تم میں سے روزے کو حاضر ہو جائے پس چاہیئے کہ وہ رمضان کے روزے رکھے''

رمضان شریف کے دِن روزے کے لئے معیار ہے۔معیار اِس لحاظ سے ہے کہ اس وقت میں رمضان کا روزہ تو ادا ہو سکتا ہے لیکن رمضان کے روزے کے علاوہ نفلی روزے اور کفارے کے روزے رمضان شریف میں ادا نہیں ہو سکتے۔ایک شخص دوسرے رمضان کی قضا اِس میں نہیں لا سکتا۔بلکہ یہ دِن بالکل متعین ہیں انہی رمضان شریف کے روزوں کے لئے۔ یہ دِن رمضان شریف کے روزوں پر زائد نہیں ہیں۔یہ نہیں ہے کہ ایک شخص رمضان شریف کے روزے میں آدھا دِن روزہ رکھے کہ اِس طرح اُس کا روزہ پورا ہو جائے گا اور آدھا دِن اُس کے لئے فارغ

ہوگا۔ جس طرح ہم نماز کے بارے میں دیکھتے ہیں۔ کہ ظہر کی نماز کا وقت تین گھنٹے ہے۔ اور ایک شخص بڑی آسانی سے پندرہ منٹ میں اپنی نماز پڑھ سکتا ہے اور باقی وقت اُس کے پاس زائد ہے۔

اِس قسم کا وقت رمضان شریف کے سلسلے میں ایک شخص کے پاس زائد نہیں ہے بلکہ طلوعِ فجر سے لے کر غروبِ آفتاب تک یہ پورے کا پورا وقت روزے کا ہے۔ یہاں تک کہ اگر دِن لمبا ہوتا ہے تو روزہ بھی اُس کے ساتھ لمبا ہوتا ہے۔ چودہ پندرہ گھنٹے دِن کا وقت ہوتا ہے، یہی چودہ پندرہ گھنٹے روزہ بھی ہوتا ہے۔ اور سردیوں میں رمضان شریف کا روزہ اور وقت یہ دونوں آپس میں مساوی ہیں۔ اگر دِن لمبا ہوتا ہے تو روزہ بھی لمبا ہے اور اگر دِن چھوٹا ہوتا ہے تو روزہ بھی مختصر ہوتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت، صوم کے لئے معیار ہے۔ وقت واجب کے لئے معیار بھی ہے۔ واجب کے لئے سبب بھی ہے اور واجب کی ادائیگی کے لئے شرط بھی ہے۔ اِس لئے کہ اگر ایک شخص یہ چاہے کہ میں ابھی سے رمضان شریف کے روزے ادا کروں اور ابھی رمضان شریف نہیں آیا ہے۔ تو اِس شخص کے رمضان شریف کے روزے ادا نہیں ہو سکتے نہ اُس پر رمضان کا روزہ فرض ہے۔ کیونکہ رمضان ابھی تک آیا نہیں۔ گویا یہ معیار ہے۔

اَب معیار کا حکم یہ ہے کہ وہ شخص رات سے ارادہ کرے، یہ نیت کر لے کہ میں کل روزہ رکھوں گا۔ چاہے اُس شخص نے یہ ارادہ نہیں کیا ہے کہ میں فرض روزہ رکھوں گا۔ بلکہ اِس شخص نے مطلق روزے کا ارادہ کیا ہے تو اِس شخص کا روزہ رمضان شریف کا صحیح ہو گیا۔ رمضان شریف کے روزے کے سلسلہ میں نیت کے تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ اِس لئے کہ رمضان شریف کا روزہ اِسی زمانہ میں متعین ہے۔

## مثال

اِس کی مثال بالکل ویسی ہے کہ جیسے ایک مکان میں صرف ایک شخص ہو اور اُس کے سوا اِس مکان میں کوئی شخص نہ ہو۔ آپ اُسے آواز دیں کہ اے آدمی! تو وہی شخص آواز دے گا۔ یہ ایسا زمانہ ہے کہ اِس میں صرف رمضان شریف کا روزہ ہے۔ اِس کے علاوہ کسی دوسرے روزے کا احتمال نہیں۔ یہ زمانہ اِس روزے کے لئے متعین ہے۔ اِس بنا پر اگر ایک شخص مطلق صوم کا اردہ

کرے تو بھی رمضان شریف کا روزہ صحیح ادا ہو جائے گا۔

## پہلی اور دوسری قسم میں فرق

مامور بہ مؤقت کی پہلی قسم تو وہ ہے کہ وقت کے متعلق ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ وقت ظرف ہے۔ وقت کا مطلب یہ ہے کہ اُس وقت میں توسع ہے۔ اُس وقت میں اُس فعل ،مامور بہ کو بھی ادا کیا جا سکتا ہے اور اُس فعل مامور بہ کے جنس سے دیگر افعال بھی ادا کئے جا سکتے ہیں۔مثلاً وقت صلوٰۃ ہے تو اُس وقت میں صلوٰۃِ فرض بھی ادا ہو سکتی ہے اور باقی نوافل وغیرہ بھی ادا کئے جا سکتے ہیں۔اور جو وقت معیار ہوتا ہے، اِس کا مطلب یہ ہے کہ قطعی اور یقینی طور پر وہ وقت تنگ ہوتا ہے۔اور اُس میں سوائے اُس فعل کے اُس کی جنس سے دیگر افعال ادا نہیں کئے جا سکتے۔ رمضان شریف کے دنوں میں سوائے فرض روزوں کے روزے نہیں رکھے جا سکتے۔پہلی قسم ہے وہ مامور بہ جو مؤقت ہے ایک ایسے وقت سے جس کی ظرفیت معلوم ہے۔اور دوسری قسم وہ مامور بہ ہے جو موقت ہے ایک ایسے وقت سے جس کی معیاریت معلوم ہے۔

## تیسری قسم

تیسری قسم ہے وہ مامور بہ ،جو مؤقت ہے ایک ایسے وقت کے ساتھ جس کے متعلق یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ یہ وقت معیار ہے یا ظرف۔

اصولیین کہتے ہیں کہ

**'' الموقت بوقتٍ مشکل ظرفیته و معیارته و توسعه و تضیّقه''**

یہ مامور بہ ہے اور مقید ہے ایک ایسے وقت کے ساتھ کہ اُس وقت کے متعلق یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ اُس وقت کو ہم ظرف قرار دیں یا معیار قرار دیں۔اِس وقت کو ہم توسع کا حامل قرار دیں یا یہ کہیں کہ یہ وقت تنگ ہے۔

## مثال

اِس کی مثال حج ہے۔دو اعتبارات سے حج کے متعلق معاملہ مشکل ہے۔اگر ہم یہ کہیں

کہ پورا ایک سال حج کا وقت ہے۔تو اِس سلسلے میں اگر ہم یہ دیکھیں کہ ایک سال میں ایک شخص صرف ایک حج کر سکتا ہے۔اور ایک حج کے علاوہ دوسرا اور تیسرا حج نہیں کر سکتا۔

اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ پورے سال کا وقت حج کے لئے معیار ہے۔جس طریقے سے رمضان شریف کے دِن میں ایک شخص صرف ایک فرض روزہ رکھ سکتا ہے۔اور اِس کے علاوہ اِس وقت میں کسی دوسرے روزے کی گنجائش نہیں ہے۔تو اِسی طرح ایک سال میں ایک شخص صرف ایک حج کر سکتا ہے۔اور دوسرے سال کی گنجائش اِسی سال میں نہیں ہے۔ اِس لحاظ سے تو پورے سال کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ حج کے لئے معیار ہے۔

لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ جس طریقے سے نماز کی ادائیگی کا جو وقت ہے تو اُس وقت کے ایک معمولی سے حصے میں اور وقت کے ایک معمولی سے جزو میں وہ فرض نماز ادا کی جاتی ہے۔اور وقت کے جو بقیہ حصص ہوتے ہیں، وہ فرض کی ادائیگی سے زائد ہوتے ہیں۔اِسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ پورے سال میں صرف تین چار دِن ایسے ہوتے ہیں جن میں حج ادا کیا جاتا ہے اور سال کے باقی تمام دِن حج کی ادائیگی سے زائد ہیں۔اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ سال بھر کا وقت حج کے لئے معیار نہیں ہے بلکہ حج کے لئے ظرف ہے۔یہ سال بھر کی جو مدت ہے اِس میں معیاریت کی بھی ایک وجہ ہے اور ظرفیت کی بھی ایک وجہ ہے۔

اِس بنا پر اَب یہ اشتباہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ ہم اِس وقت کو ظرف قرار دیں یا ہم اِس وقت کو معیار قرار دیں؟

اِسی طرح اگر ہم یہ کہیں کہ کل عمر حج کی ادائیگی کے لئے وقت ہے تو پھر بھی معاملہ مشکل ہے۔اِس لئے کہ اگر یہ معلوم ہوتا یقینی طور پر کہ یہ شخص پہلے سال میں نہیں مرے گا بلکہ دوسرے تیسرے یا پانچویں سال تک زندہ رہے گا۔پھر تو یہاں پر یہ معلوم ہوتا کہ اِس شخص کے لئے یہاں توسع ہے یعنی پہلے سال میں بھی حج ادا کر سکتا ہے، دوسرے سال میں بھی ادا کر سکتا ہے۔پانچویں سال میں بھی ادا کر سکتا ہے۔ اِس لحاظ سے تو عمر کا پہلا سال حج کی ادائیگی کے لئے متعین نہیں ہے۔اِس لئے کہ وقت میں پھر وسعت تھی۔جس طریقے سے ایک شخص وقتِ ظہر میں ظہر کی نماز بھی ادا کر سکتا ہے۔اور اِس کے علاوہ دیگر نمازیں بھی پڑھ سکتا ہے۔فرض کیجئے کہ ایک شخص کی پانچ

سال کی عمر ابھی باقی ہے۔ اور وہ دولت مند ہو گیا تو پانچ سال میں ایک سال میں وہ نفل حج ادا کر سکتا ہے۔

اور کسی دوسرے سال میں فرض بھی ادا کر سکتا ہے۔ اگر یقینی طور پر ہمیں یہ معلوم ہوتا کہ اُس شخص کی عمر میں وسعت ہے تو ہم یہ کہتے کہ اس شخص کی کل عمر ظرف ہے حج کی ادائیگی کے لئے۔

لیکن اگر ہمیں یہ معلوم ہوتا کہ یہ شخص لازماً اِسی پہلے سال میں مر جائے گا اور دوسرے یا پانچویں سال میں یہ شخص زندہ نہیں رہے گا۔ تو اس لحاظ سے ہم یقینی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ جو وقت ہے یعنی باقی عمر یہ ظرف نہیں ہے بلکہ معیار ہے۔ لیکن ہمیں یقینی طور پر مستقبل کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہے کہ اس شخص کی کتنی عمر باقی ہے یا باقی نہیں ہے۔ اس وجہ سے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس وقت کو ہم ظرف قرار دیں یا اِس وقت کو ہم معیار قرار دیں۔

## امام ابو یوسفؒ کا موقف

امام ابو یوسفؒ نے اِس اشکال کی طرف توجہ کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس بات کا بڑی حد تک احتمال ہے کہ ایک شخص ایک سال میں زندہ ہو اور دوسرے سال میں وہ زندہ نہ ہو، مر جائے۔ اس لئے کہ کئی لوگ ایسے ہیں جن کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ پچھلے سال وہ زندہ تھے اِس سال نہیں ہیں۔

پھر کئی لوگ ایسے ہوں گے جو اس سال زندہ ہیں اگلے سال نہیں ہوں گے۔ سال بھر کی مدت میں موت عام طور پر واقع ہوتی ہے۔ اِس بنا پر امام ابو یوسفؒ نے معیاریت کو ترجیح دی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ حج کی ادائیگی فوری طور پر واجب ہے۔

## امام محمدؒ کا موقف

امام محمدؒ نے جانب توسع کو ترجیح دی ہے وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ اس کا احتمال بھی ہے لیکن یہ واقعات بھی بکثرت ہیں کہ ایک شخص اِس سال بھی زندہ ہے۔ آئندہ سال بھی زندہ رہے گا اور اُس سے اگلے سال بھی زندہ رہے گا۔ تو اِس بنا پر انہوں نے جانب توسع کو ترجیح دی۔ وہ فرماتے ہیں کہ حج واجب ہے لیکن فوری طور پر نہیں۔ اِس سال ادا کرے، اگلے سال ادا کرے۔ لیکن شرط

یہ ہے کہ پوری عمر میں حج کی ادائیگی اُس سے فوت نہ ہو جائے۔ تو اِس لئے یہ ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ یہ وقت ظرف ہے یا معیار ہے۔ اِس طریقے سے اگر ہم یہ کہیں کہ وقتِ حج یہ حج کے لئے پورا سال نہیں ہے اور پوری عمر نہیں ہے۔ بلکہ صرف اشھر حج شوال، ذوالقعدہ ذی الحجۃ کے دس دن ہیں۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ ذی الحجۃ کا پورا مہینہ اور ذوالقعدہ اور شوال کے پورے مہینے یہ اشھر حج ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تین مہینے حج کی ادائیگی کا وقت ہے، پھر بھی یقینی طور پر یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ یہ وقت حج کی ادائیگی کے لئے ظرف ہے یا یہ وقت حج کی ادائیگی کے لئے معیار ہے۔ یہ اس لئے کہ اگر انہی تین مہینوں میں صرف حج ادا کیا جا سکتا ہے۔ اور ایک حج کے علاوہ دوسرے حج کو ادا نہیں کیا جا سکتا۔ تو اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وقت معیار ہے۔ جس طرح رمضان شریف کے پورے دِن میں صرف ایک روزہ رکھا جا سکتا ہے دوسرا روزہ نہیں رکھا جا سکتا تو جس طرح وہ وقت رمضان شریف کے روزے کے لئے معیار ہے، اِسی طرح یہ اشھر حج حج کے لئے معیار ہیں۔ لیکن اگر رمضان شریف کے روزہ سے رمضان شریف کا دِن زائد نہیں ہوتا رمضان شریف کے پورے دِن کو اُس روزے نے مصروف کر رکھا ہے۔ لیکن اشھر حج کے تین مہینے پورے کے پورے حج میں صرف نہیں ہوتے بلکہ حج میں تو اشھرِ حج کے صرف چار پانچ دِن صرف ہوتے ہیں۔ حج ساتویں ذوالحجۃ سے شروع ہو اور ذی الحجۃ کے دسویں گیارھویں تاریخ کو ختم ہو جاتا ہے۔ جس طرح نماز کے وقت میں ایک تھوڑا سا حصہ نماز پر صرف ہوتا ہے اور وقتِ صلوٰۃ کا باقی حصہ نماز سے زائد ہوتا ہے اسی طرح اشھر حج میں سے چند دِن تو حج پر صرف ہوتے ہیں اور تین مہینوں میں سے جو اکثر حصہ ہے وہ حج پر زائد ہے۔ تو اس اعتبار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وقت ظرف ہے۔

بہر حال اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تین مہینے یہ وقتِ حج ہے۔ یا ایک سال وقتِ حج ہے یا پوری عمر وقتِ حج ہے، ہر اعتبار سے یہاں پر ظرفیت کا بھی احتمال ہے اور یہاں پر معیاریت کا بھی احتمال ہے۔ ایک اعتبار سے وقتِ حج کی مشابہت وقتِ صلوٰۃ سے ہے اور ایک اعتبار سے وقت حج کی مشابہت وقتِ صوم سے ہے۔ اصولیین اِس اعتبار سے کہتے ہیں کہ ''**الموقت بوقتِ مشکل**'' کہ حج ایک ایسا مامور بہ ہے جو موقت ہے ایک ایسے وقت کے ساتھ جس کے متعلق

یہ تعین کرنا مشکل ہے کہ یہ وقت ظرف ہے یا یہ وقت معیار ہے۔

## حج کا حکم

اِس اعتبار سے فقہاء کے نزدیک حج پر مختلف قسم کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ بعض احکام ایسے ہیں کہ وہ ظرفیت پہ جاری ہوتے ہیں اور بعض احکام ایسے ہیں جو معیاریت پہ جاری ہوتے ہیں۔

اَب مثال کے طور پر آپ دیکھئے کہ اگر ایک شخص پر حج فرض ہے، وہ جاتا ہے اور میقات سے صرف وہ مطلق حج کا ارادہ کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ

''**اللهم انی اریدالحج**'' اور اِس کے ساتھ یہ نہیں کہتا کہ میں فرض حج کا ارادہ کرتا ہوں یا نفلی حج کا ارادہ کرتا ہوں۔ بس وہ یہ کہتا ہے کہ ''**اللهم انی اریدالحج فیسره لی و تقبله منی**'' اے اللہ تعالیٰ! میں حج کی ادائیگی کا ارادہ کرتا ہوں۔ اِس حج کو میرے لئے آسان کیجئے اور میری طرف سے قبول کیجئے۔

فقہاء لکھتے ہیں کہ اِس شخص کا حجِ فرض ادا ہو جائے گا۔ یہاں تعین کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ وہ شخص یہ کہے کہ

''**اللهم انی اریدالحج الفرض**'' کہ اے اللہ! میں ارادہ کرتا ہوں حج فرض کی۔

جس طرح رمضان شریف کے روزے ہیں کہ ایک شخص اگر رات سے مطلق روزے کا ارادہ کرلے تو بس رمضان شریف کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ جس طرح وہاں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ اِسی طرح یہاں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔

اِس مسئلے کے لحاظ سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ یہاں معیاریت کے احکام جاری ہو گئے۔

اَب یہی شخص اگر ارادہ کرتا ہے حج نفل کا۔ تو اِس صورت میں فقہاء کہتے ہیں کہ اِس شخص کا فرض حج ادا نہ ہوگا بلکہ حجِ نفل ادا ہو جائے گا۔

اِس لحاظ سے اَب یہ حج مشابہ ہو گیا نماز کے ساتھ۔ اَب وقتِ نماز میں اگر ایک شخص فرض کی بجائے نفل کی نیت کرلے تو اُس شخص کی نفل کی نماز ادا ہو جائے گی، فرض ادا نہیں

ہوگی۔ اِسی طرح ایک شخص نے کہا کہ اُس پر حج فرض ہے، اور اُس نے حجِ نفل کا ارادہ کیا تو اُس شخص کا حج نفلی ادا ہوگیا اور فرض ادا نہیں ہوا۔ اَب یہاں پر معلوم ہوا کہ ظرفیت کے احکام جاری ہو گئے۔

اِس بنا پر اصولیین کہتے ہیں کہ اِس وقت کے متعلق یہ مشکل ہے کہ یہ ظرف ہے یا معیار ہے۔ ظرفیت کے بھی بعض احکام اُس پر جاری ہوتے ہیں اور معیاریت کے بھی بعض احکام اُس پر جاری ہوتے ہیں۔

## سوال

مثال کے طور پر روزے کے متعلق یہ احکام ہیں لیکن یہ احکام اس شخص کے لئے ہیں جو مقیم ہو، صحیح البدن اور تندرست ہو اور اُس کے لئے رخصتِ افطار نہیں ہے۔

لیکن اگر ایک شخص مسافر ہے یا وہ مریض ہے اور اُس شخص نے ارادہ کیا روزے کا کہ میں روزہ رکھتا ہوں قضا کا یا میں روزہ رکھتا ہوں کفارے کا۔

اَب اس میں اختلاف ہے کہ اِس شخص کا روزہ رمضان سے واقع ہوتا ہے یا کفارے سے یا واجب آخر سے واقع ہوگا؟

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس شخص کا روزہ واقع ہوگا فرض سے۔ قضا سے یا کفارے سے اُس کا روزہ واقع نہیں ہوگا بلکہ اُس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا۔ اُن کا استدلال یہ ہے جیسا کہ صاحبِ ہدایہ نقل کرتے ہیں کہ

**"لان الرخصة كيلا تلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور"** (کتاب الصوم)

یعنی مسافر اور مریض کو جو رخصت دی گئی ہے، وہ تو اِس لئے دی گئی ہے کہ یہ لوگ معذور ہیں تا کہ روزے رکھنے کی وجہ سے اِن پر کوئی غیر معمولی مشقت نہ پڑے اور غیر معمولی تکلیف میں مبتلا نہ ہوں۔

جس وقت اِس معذور شخص نے روزہ رکھا اور اِس مشقت کو اپنے اوپر خود اوڑھ لیا تو اَب یہ غیر معذور کے حکم میں داخل ہوگیا۔ گویا کہ یہ شخص مسافر نہیں ہے بلکہ مقیم ہے۔ گویا کہ یہ شخص

مریض نہیں ہے بلکہ تندرست ہے۔

اَب ایک شخص اگر صحیح البدن ہے اور مقیم ہے اور وہ رمضان شریف کے دِن میں کفارے یا قضا کا ارادہ کرے تو رمضان شریف کا روزہ واقع ہوتا ہے اور اُس کی نیت باطل ہو جاتی ہے۔ یہاں اُس کی نیت باطل ہوگئی اور اِس کا جو روزہ ہے وہ رمضان شریف ہی سے واقع ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اِس شخص کا روزہ قضا کا ہوگیا اور کفارے کا ہوگیا، رمضان شریف کا نہیں ہوا۔

اُن کا استدلال یہ ہے کہ رمضان شریف کا روزہ اگر وہ نہ رکھے اور اسی سفر کی حالت یا مرض میں مر جائے تو قیامت کے دِن اللہ تعالیٰ کے ہاں اُس سے یہ نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے رمضان شریف کے روزے کیوں نہیں رکھے۔ لیکن اگر وہ اسی سفر کی حالت میں اور مرض کی حالت میں مر جائے اور اُس پر پہلے ہی سے کفارے کے روزے واجب ہیں یا اُس پر پہلے ہی سے کہیں اقامت میں اور کہیں تندرستی کی حالت کے روزے باقی ہیں تو قیامت کے دِن اُس سے یہ پوچھا جائے گا کہ وہ روزے جو تم پر کفارے اور قضا کی بنا پر فرض تھے، وہ روزے تم نے کیوں نہیں رکھے؟ اَب یہ مریض اور مسافر یہ چاہتا ہے اپنے ارادے اور نیت سے کہ اِس وقت کو صرف کرے ایک اہم مصرف کی طرف اور ایک ایسی چیز کی طرف، جو اُس کی نگاہ میں زیادہ اہم ہے۔ اور اُس کی نگاہ میں جو زیادہ اہم ہے، وہ قضا اور کفارے کے روزے ہیں، رمضان شریف کا روزہ نہیں، اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس کے لئے خود بخود مؤخر کیا ہے۔

اَب ایک مسافر ہے یا مریض ہے اُس نے نفل کا ارادہ کیا تو نفل کے متعلق کیا کہا جائے گا؟

فقہا کہتے ہیں کہ ''وفی النفل عنه روایتان'' ''نفل کے روزے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔

ایک روایت یہ ہے کہ اُس کی نیت لغو ہے اور اُس کا روزہ رمضان ہی کا واقع ہوگا۔ اِس لئے کہ یہاں اِس شخص نے اِس وقت کو ایک اہم مصلحت کی طرف صرف نہیں کیا۔ اِس لئے کہ اِسی حالت میں اگر وہ مر جائے تو اُس سے یہ بھی نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے نفلی روزے کیوں نہیں

رکھے۔اور یہ بھی نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے رمضان شریف کے روزے کیوں نہیں رکھے؟ اِس لحاظ سے تو دونوں برابر ہیں۔اور اگر اِن کا ارادہ ثواب کے حاصل کرنے کا ہے۔تو فرض میں نفل کے مقابلے میں ثواب زیادہ ہے۔اِس بنا پر اُس کی یہ نیت لغو ہے۔اور اس کے اِس روزہ کو ہم فرض قرار دیں گے۔

دوسری روایت ایک ایسی بھی ہے کہ جس میں امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ جب رخصت مسافر کو مل گئی اور مریض کو مل گئی رمضان شریف میں تو

''کان رمضان فی حقہٖ کشعبان فی حق غیرہٖ''

تو اِس کے حق میں رمضان ایسے ہو گیا کہ جس طرح شعبان ہے دوسرے لوگوں کے لئے۔

شعبان میں ایک شخص نفل کا ارادہ کر سکتا ہے تو رمضان میں جو مسافر ہے وہ بھی نفل کا ارادہ کر سکتا ہے۔لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر اِس شخص نے رمضان میں نفل کا ارادہ کیا ہو تو اِس شخص کی نیت لغو ہے۔اور اِس شخص کا روزہ رمضان سے واقع ہو گیا۔

## چوتھی قسم

مامور بہ کی چوتھی قسم وہ مامور بہٖ ہے جو مقید ہے ایک ایسے وقت کے ساتھ کہ وہ وقت ظرف ہے اُس مامور بہٖ کی ادا کے لئے۔اور وہ وقت سبب نہیں ہے مامور بہٖ کے وجوب کے لئے۔

لیکن پہلی اقسام تو ایسی تھیں کہ وقت وجوب کا سبب بھی تھا،اور مؤدیٰ کے لئے یا ظرف تھا یا معیار تھا۔

اَب یہ وہ قسم ہے کہ وقت وجوب کے لئے سبب نہیں لیکن ادائیگی کے لئے ظرف ہے بلکہ ادائیگی کے لئے ظرف ہے یا معیار ہے۔

## مثال

اِس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جیسے ہم کہتے ہیں کہ ''نذر معین'' کا روزہ۔ایک شخص نے نذر کیا کہ

''للہ علی ان صوم یوم الجمعۃ الآتی''

کہ ''اللہ تعالیٰ کے لئے میرے اوپر لازم ہے کہ میں آئندہ جمعہ کے دِن کا روزہ رکھوں''
اَب یہاں یہ ہے کہ یہ جو وقت جمعہ کے دِن کا وقت یہ وقت معیار ہے اِس روزے کے لئے۔ اِس لئے کہ یہ روزہ طلوعِ فجر سے لے کر مغرب تک پورے کا پورا وقت لے گا۔ لیکن یہ جمعہ کا دِن اِس روزے کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہے بلکہ اِس روزے کے وجوب کا جو سبب ہے وہ نذر ہے اور منّت مانی ہے۔ ایک شخص کا یہ مندرجہ بالا قول نذر ہے جو وجوب سبب کے لئے سبب ہے۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''و لیوفوا نذورھم''
اور چاہیئے کہ لوگ اپنی نذروں کو پورا کریں، اپنی منت کو پورا کریں۔

# ''صوم النذر المعین''

## احکام

اب ''نذر معین'' کے احکام یہ ہیں۔
ایک شخص اگر وہ رات سے ارادہ کرے مطلق روزے کا کہ میں روزہ رکھتا ہوں۔ یا وہ ارادہ کرے نفل روزے کا تو اِس شخص کا یہ روزہ ''نذر معین'' سے واقع ہوگا۔ نفل سے واقع نہیں ہوگا۔ اِس لحاظ سے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نذر معین کے روزہ کی مثال رمضان شریف کے روزے کی طرح ہے۔

اِس سلسلہ میں فقہاء کا استدلال یہ ہے وہ کہتے ہیں کہ
''والاصل فی ذلک ان ایجاب العبد یعتبر بایجاب اللہ تعالیٰ''
اصل قاعدہ یہ ہے کہ بندہ کا التزام یا بندہ کا واجب کرنا، اللہ تعالیٰ کے ایجاب پر قیاس کیا جاتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ایک چیز کو کسی پر واجب کرتا ہے اسی طرح بندہ نے بھی ایک چیز کو اپنے اوپر واجب یا لازم قرار دیا ہے، لیکن ایک شخص اگر رات سے وہ ارادہ کرلے کہ میں قضا کا روزہ رکھتا ہوں یا ایک شخص ارادہ کرے کفارے کے روزے کا کہ مجھ پر کفارے کا روزہ ہے وہ ادا

کرتا ہوں۔ اَب یہاں اِس شخص کا روزہ قضا سے بھی واقع ہوگا اور کفارے سے بھی واقع ہوگا لیکن نذر معین سے واقع نہ ہوگا۔

یہ اِس لئے کہ شخص نے متعین کیا ہے کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا جمعہ کے دِن۔ تو اَب تعین یہ بندہ کے تعین سے ہو گیا ہے یعنی بندہ نے اپنے طور پر اِس کو متعین کیا ہے نذر معین کے لئے۔ اب بندہ کا تصرف اپنے حق میں تو ہوسکتا ہے۔ اِس لئے کہ ایک انسان کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ جمعہ کے دِن نفلی روزہ رکھے۔ یہ بھی حق حاصل ہے کہ جمعہ کے دِن بالکل روزہ نہ رکھے، افطار کرے۔ ایک شخص کو یہ حق تو حاصل ہے کہ اپنے حق میں تصرف کرے اور وہ یہ کہے کہ میں نہ جمعہ کے دِن نفل روزہ رکھتا ہوں اور نہ جمعہ کے دِن افطار کرتا ہوں، صرف روزہ نذر معین کا رکھتا ہوں۔ لیکن بندے کو یہ حق نہیں دیا جاسکتا کہ اللہ کے حق میں تصرف کرے۔ اب جمعہ کے دِن کا قضا کے لئے محل ہونا اور کفارے کے لئے محل ہونا یہ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اُس پر واجب قرار دیا ہے کہ تم قضا کا روزہ بھی رکھو اور کفارے کا روزہ بھی رکھو۔ جب اِس شخص نے ارادہ کرلیا رات سے کہ میں صبح کفارے یا قضا کا روزہ رکھوں گا تو وہی صحیح ہوگا۔ اور نذر معین کا اثر وہاں نہیں پڑے گا۔ لیکن نذرِ معین کا اثر نفل پر پڑے گا۔ اور ایک شخص اگر مطلق روزے کا ارادہ کرے تو وہاں بھی نذر معین کا روزہ واقع ہوگا۔ یہ چوتھے قسم کے مامور بہ کے لئے حکم ہے۔

ایک تقسیم مامور بہ کے لحاظ سے ختم ہوگئی۔

ایک شخص اگر وہ امر کی تعمیل کرتا ہے تو امر کی تعمیل کے دو طریقے ہیں۔ ایک ادا اور دوسرا قضا۔

# امر کی تعمیل

## ادا کی تعریف

ادا کی تعریف یہ ہے کہ وہ عین چیز جو مکلف کے ذمے واجب ہے، مکلف بعینہٖ اسی چیز کو مستحق کی طرف واپس کرتا ہے۔ یعنی جو مستحق ہے۔ اس مستحق کو وہ مکلف وہی چیز دیتا ہے جو چیز اس کے ذمے واجب ہے اور جو چیز اس کے ذمے عائد ہے، اسے کہتے ہیں ادا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آمر نے مامور بہ کی ادائیگی کے لئے جو وقت متعین کیا ہے اس وقت کے اندر اُس حکم کی تعمیل ہونا یہ ''ادا'' ہے۔

## قضا کی تعریف

قضا کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص بعینہٖ اس واجب کی تسلیم مستحق کی طرف نہیں کرتا۔ بلکہ اس واجب کے ساتھ ایک اور مثل ہے۔ اُس مثل کو وہ مستحق کے سپرد کر دیتا ہے۔

اور جو چیز واجب ہے اُسے بعینہٖ اور بشخصہٖ مستحق کے سپرد نہیں کرتا۔

اِس کا مطلب یہ ہے کہ وہ وقت جو مامور بہ کی ادائیگی کے لئے متعین ہے، تو مکلف اُس وقت میں امر کی تعمیل نہیں کرتا بلکہ اُس وقت کے گزرنے کے بعد امر کی تعمیل کرتا ہے تو یہ ''قضا'' ہے۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آمر نے اپنے امر کی تعمیل کے لئے جو وقت متعین کیا ہے، اُس وقت کے اندر اندر اُس حکم کی تعمیل کی جائے تو یہ ادا ہے اور اُس وقت کے گزرنے کے بعد امر کی تعمیل کی جائے تو یہ قضا ہے۔

## مثال

مثال کے طور پر ظہر کی نماز ہے، اب ظہر کی نماز کے لئے اللہ تعالیٰ نے جو وقت متعین کیا ہے وہ زوال سے عصر تک ہے۔ اَب اگر اسی وقت میں وہ نماز پڑھی جائے تو یہ ادا ہے۔ اَب اگر یہ وقت گزر جائے تو عصر کے وقت میں یا مغرب کے وقت میں یا عشا کے وقت میں ہم ظہر کی نماز پڑھیں تو یہ قضا ہے۔ تو سب سے پہلے اِس کا مطلب یہ ہے کہ مکلف کا یہ فعل کہ وہ حکم کی تعمیل کرتا ہے۔

## تعمیلِ حکم کی دو اقسام

تعمیلِ حکم کے دو طریقے ہیں۔ اگر مکلّف حکم کی تعمیل کرتا ہے اُس وقت میں جو وقت آمر کی طرف سے مقرر ہے تو یہ ادا ہے اور اگر وقت کے بعد کرتا ہے تو یہ قضا ہے۔ لیکن قضا اور ادا کی یہ تعریف حقوق اللہ کے باب میں چلے گی، حقوق العباد کے باب میں اصولیین کی وہی تعریف ٹھیک ہوگی کہ جو چیز مکلّف کے ذمے واجب ہے اگر بعینہٖ وہی چیز صاحبِ حق کو لوٹا دے تو یہ ادا ہے۔ اگر اُس کا مثل سپرد کیا جائے تو قضا ہے۔

## ادا کی تین اقسام

ادا کی تین اقسام ہیں۔

۱۔ ادائے خالص کامل ۲۔ ادائے خالص ناقص ۳۔ ادا شبیہ بالقضاء ہے۔

یہ تین قسمیں تو حقوق اللہ میں ہوئیں۔

اِسی طرح تین قسمیں ہیں حقوق العباد میں ہیں۔ اِس کا مطلب ہے کہ ادا کی چھ اقسام ہوئیں۔ حقوق اللہ میں تین اقسام اور حقوق العباد میں تین اقسام۔

اصولیین کہتے ہیں کہ ادا، یا تو ہوگی حقوق اللہ میں یا ہوگی حقوق العباد میں۔ حقوق اللہ میں جو ادا ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ ۱) ادائے خالص ۲) ادائے شبیہ بالقضاء۔

اور حقوق العباد کی جو دو قسمیں ہیں۔ وہ بھی ادائے خالص اور ادائے شبیہ بالقضا۔

## ادائے خالص کی اقسام

ادائے خالص کی دو قسمیں ہیں۔ کامل اور قاصر۔ تو مجموعی طور پر اگر ہم تحقیق کریں تو ادا کی چھ اقسام سامنے آتی ہیں۔

## قضا کی اقسام

اَب لیجئے قضا کو۔ تو قضا کی بھی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ قضائی حقوق اللہ ۲۔ قضائی حقوق العباد۔

اللہ کے حقوق میں قضا اور بندوں کے حقوق کی قضا۔

## حقوق اللہ میں قضا کی اقسام

۱)قضائے خالص اور ۲)قضائی معنی الادا

یعنی وہ قضا جوادا کے معنی میں ہو۔

## قضائے خالص کی اقسام

۱)قضا بمثل معقول ۲)قضا بمثل غیر معقول۔

اور پھر قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں۔ مثلِ کامل اور مثلِ قاصر۔

اسی طریقے سے قضائی حقوق العباد اُس میں بھی یہی قسمیں چلتی ہیں۔ قضائی حقوق العباد مثلِ کامل کے اعتبار سے اور مثلِ قاصر کے اعتبار سے۔

تو یہ اقسام اِسی تقسیم کی بنتی ہیں۔ اَب میں مختصر طور پر ایک ایک دو دو مثالیں ہر قسم کی دیتا ہوں۔

### ادائے خالص کامل

### مثال

ادائے خالص کامل کی مثال یہ ہے کہ

**''اداء الصلوٰة بالجماعة''**

ایک شخص اگر نماز کی ادائیگی کرتا ہے۔ تو یہ ادا بھی ہے اِس اعتبار سے کہ شارع نے اقیموا الصلوٰۃ کے حکم کی تعمیل کے لئے جو وقت مقرر کیا ہے۔ اُسی وقت میں وہ اِس امر کی تعمیل کرتا ہے اور کامل ہے اِس لحاظ سے کہ پہلے پہلے جب کہ یہ نماز اِس امت کے لئے مشروع کی گئی ہے تو وہ ہیئتِ جماعت کے ساتھ مشروع کی گئی ہے۔ اِس لئے کہ سب سے پہلے تعلیم دینے کے لئے جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نازل ہوئے تو نبی ﷺ کے ساتھ باجماعت، حضرت جبرائیل نے نماز پڑھائی۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا ادائے کامل ہے۔ یہ ادائے خالص کامل کی مثال ہے۔

## ادائے خالص قاصر

### مثال

ادائے خالص قاصر کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص منفرد حالت میں نماز پڑھتا ہے۔ یہ ادائے خالص تو ہے، اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اِس حکم کی تعمیل کے لئے جو وقت مقرر کیا ہے اُس وقت میں وہ حکم کی تعمیل تو کر رہا ہے۔ لیکن اُس ہیئت پر اور اُس شکل پر اُس حکم کی تعمیل نہیں کر رہا، جس صفت اور جس حکم پر اللہ تعالیٰ کا منشا ہے۔ وہ جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھ رہا تو

"اداء الصلوٰة بالجماعة اداء كامل و اداء الصلوٰة منفرد اداء قاصر"

یعنی ایک شخص اگر نماز با جماعت پڑھتا ہے تو یہ ادائے کامل ہے۔ اگر علیحدہ طور پر پڑھتا ہے تو یہ ادائے قاصر ہے۔ ادائے ناقص بھی اسے کہتے ہیں اور ادائے قاصر بھی اُسے کہتے ہیں۔ اِسی بنا پر حضور ﷺ کا وہ ارشاد ہے۔

"صلوٰة الجماعة تفضل علیٰ صلوٰة الفرد بسبع و عشرين درجةً"

نماز با جماعت ایک منفرد شخص کی نماز پر ستائیس درجہ زیادہ افضل ہوتی ہے۔ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ادائے کامل ہے اور یہ ادائے قاصر ہے۔

## ادا شبیہ بالقضا

### مثال

اِس کی مثال ہے کہ ایک شخص نے امام کے پیچھے اقتداء کرلی۔ جب اُس شخص نے امام کے پیچھے اقتداء کرلی تو اُس نے دو رکعت نماز امام کے پیچھے پڑھ لی۔ یہاں پر اِس شخص کا وضو جاتا رہا۔ اَب وہ شخص چلا نئے سرے سے وضو کرنے کے لئے۔ اِس شخص نے وضو کیا اور واپس آیا تو اِس دوران امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا۔ اِس وقت یہ شخص بقیہ نماز پڑھتا ہے۔ اِس بقیہ نماز کی ادائیگی میں اِس شخص کی حالت کیا ہے؟

فقہاء کہتے ہیں کہ یہ شخص جو بقیہ نماز پڑھتا ہے اِس نماز میں اُس کا فعل ادا تو ہے۔ اِس لئے کہ جس وقت میں اللہ تعالیٰ نے حکم کی تعمیل کا امر کیا ہے۔ اُس وقت میں وہ حکم کی تعمیل کر رہا ہے لیکن یہ ادا شبیہ بالقضا ہے اِس اعتبار سے کہ اِس شخص نے پہلے ہی سے یہ اپنے اوپر لازم کیا تھا کہ میں امام کے پیچھے یہ چاروں رکعت پڑھوں گا۔ اَب اِس شخص نے امام کے پیچھے دو رکعت تو پڑھ لیں لیکن ابھی دو رکعتیں اُس سے رہ گئیں اور اُس نے امام کے پیچھے نہیں پڑھیں۔ اِس حیثیت سے کہ اُس نے اپنے اوپر جس طریقے سے نماز پڑھنے کو لازم کیا تھا، اُس طریقے سے وہ نماز نہ پڑھ سکا۔ اِس لحاظ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ من کل وجہ ادا نہیں لیکن یہ ادا ہے۔

''اداء فی معنیٰ القضاء'' ہے۔ ادا تو ہے لیکن قضا کے معنے میں ہے۔

## فائدہ

اِس کا فائدہ کیا ہے؟ اَب صورت یہ ہے کہ اگر منور صاحب مسافر ہیں اور وہ لاہور چلے گئے، اَب وہاں منور صاحب نے ظہر کی نماز کا ارادہ کیا، اَب ایک رکعت اُنہوں نے پڑھ لی۔ اِس دوران انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ لاہور میں پندرہ دِن ٹھہریں گے۔ اَب وہ مقیم ہو گئے۔ تو وہی فریضہ جو دو رکعت کا تھا چار رکعت کا ہو گیا۔ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادا کی حالت میں اقامت کی نیت کے ساتھ ایک شخص کا جو فریضہ ہے وہ متغیر ہوتا ہے۔ لیکن اِسی حالت میں کہ ایک شخص مسافر ہے۔ وہ امام کے پیچھے کھڑا ہوا۔ اُس نے یہ ارادہ کیا کہ میں دو رکعت پڑھوں گا۔ اَب ایک رکعت کے بعد اُس کا وضو جاتا رہا۔ جب وضو کے لئے گیا اور واپس آیا تو امام نے سلام پھیرا ہوا تھا۔ اور وہ امام بھی مسافر تھا، مقیم نہیں تھا۔ اَب اِس وقت یہ شخص ارادہ کرتا ہے کہ میں یہاں پندرہ دِن تک ٹھہروں گا۔ تو اِس نیتِ اقامت سے اُس کا سابقہ فریضہ متغیر نہیں ہوتا، اِس لئے کہ یہ ادا خالص ادا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ادا فی معنیٰ القضا ہے۔ اَب نیتِ اقامت کا جو اثر ہے وہ ادا پر تو پڑ سکتا ہے۔ لیکن نیتِ اقامت کا جو اثر ہے وہ قضا پر نہیں پڑ سکتا۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص ظہر کی نماز کے وقت تو مسافر ہے۔ لیکن ظہر کا وقت جب گزر گیا، اُس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی۔ اَب عصر کا وقت آ گیا۔ عصر کے وقت اُس شخص نے ارادہ کیا کہ میں یہاں پندرہ دِن تک ٹھہروں گا۔ ظاہر بات ہے کہ اِس صورت میں اِس نیتِ اقامت کا اثر

عصر پر تو پڑے گا۔ عصر کی نماز تو وہ چار رکعات پڑھے گا۔ لیکن ظہر کا وقت جو گزر گیا ہے۔ اُس پر اثر نہیں پڑے گا۔ وہ بدستور وہی دو رکعت پڑھے گا۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ نیتِ اقامت کا اثر قضا پر تو پڑتا ہے لیکن ادا پر نہیں پڑتا۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ادا خالص ادا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ادا فی معنیٰ القضا ہے بلکہ فقہاء کہتے ہیں کہ یہ ادا شبیہ بالقضاء ہے۔

## اداء فی حقوق العباد

### مثالیں

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی سے گائے غصب کر لی، کسی سے بیل زبردستی پکڑ لئے۔ اَب یہ ہے کہ اُسی صفت پر اور اُسی ہیئت پر اگر یہ غاصب اپنے مالک کو وہ گائے یا بیل دے دے اور غاصب کے ہاتھ سے اُس بیل یا گائے میں کوئی نقصان نہیں آیا اسی حالت میں وہ واپس کر دے تو یہ ہے ادائے کامل۔ اِس لئے کہ جس حالت پر اور جس ہیئت پر غصب واقع ہوا ہے۔ اور جس حالت اور جس کیفیت پر اِس غاصب پر لازم ہے کہ اِسے واپس کر دے اُسی حالت اور اُسی کیفیت پر اُس نے مالک کو واپس کر دی۔ تو حقوق العباد میں یہ ہے مثال ادائے کامل کی۔

فرض کیجئے کہ اِس غاصب نے وہ گائے مالک کو واپس تو کر دی۔ لیکن اُس میں زخم کا ایک نشان بھی پایا گیا۔ اور یہ گائے زخمی ہوئی ہے۔ ایک ایسا نقصان اُس میں پیدا ہوا جس کی بنا پر اُس کی قیمت اور مالیت میں کمی واقع ہو گئی۔

تو یہ ادائے قاصر ہے۔ یعنی ادا تو ہے اِس لئے کہ جس گائے یا بیل کو اُس نے غصب کیا ہے اُسی کو واپس کر دیا لیکن قاصر ہے۔ اِس لئے جس کیفیت اور جس حالت پر یہ غصب واقع ہوا تھا، اِس کیفیت پر اور اِس حالت پر اُس غاصب نے مالک کے سپرد نہیں کیا۔ یہ بندوں کے حقوق میں ادائے قاصر کی مثال ہے۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے ایک عورت کے ساتھ نکاح کیا ایک غلام کے بدلے میں۔ اَب یہ معلوم نہیں کہ وہ کس قسم کا غلام دے گی۔ اعلیٰ بھی ہو سکتا ہے، درمیانہ یا ادنیٰ درجے کا بھی ہو سکتا ہے۔ تو مسئلہ یہ ہے کہ وہ عبد واجب ہو گا جو درمیانہ قسم کا ہے۔ اَب درمیانی قسم کا عبد اگر قیمت کے لحاظ سے متعین ہوتا ہے اور یہ قیمت ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ کس کی قیمت اعلیٰ ہے

اور کس کی درمیانی اور کس کی ادنیٰ قیمت ہے۔ اَب یہاں اُس غلام کو، جو درمیانی قسم کا ہے، کو تسلیم کرنا ادا تو ہے لیکن یہ ادا شبیہ بالقضا ہے۔

اس لئے کہ اُس کا درمیانہ ہونا یہ موقوف ہے اِس بات پر کہ اِس کے ساتھ قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اور عین اِس وصف پر تو یہ عقد واقع نہیں ہوتا کہ یہ درمیانہ ہوگا۔ یہ مثال شبیہ بالقضا ہے۔

قضائے کامل کی مثال ایسی ہے کہ جس طرح ایک شخص پر ظہر کی چار رکعت نماز واجب ہے۔ وہ وقتِ کامل میں چار رکعت قضا با جماعت پڑھے۔ جس طریقے سے اُس پر واجب تھا۔ اِسی طرح وہ شخص اگر اِس نماز کو قضا کرے با جماعت تو ''قضاء الصلوٰۃ بالجماعۃ'' یہ قضائے کامل ہے۔

اور اگر وہ شخص اِس نماز کی قضا کرے حالتِ انفرادی میں، تو یہ ہے مثال قضائے قاصر کی۔ اور اگر ایک شخص نے امام کے پیچھے نماز شروع کی ایسی حالت میں کہ امام ایک رکعت یا دو رکعت پڑھ چکا ہے اور امام کے ساتھ اِس نے ایک رکعت یا دو رکعت ادا کی۔ اِس کے بعد امام نے سلام پھیر لیا۔ تو یہ شخص اٹھ کھڑا ہوا۔

اَب اُس کی باقی نماز، اِس لحاظ سے تو قضا ہے کہ امام نے سلام پھیرا ہے اور یہ بعد میں آیا ہے۔ لیکن اس لحاظ سے ادا ہے کہ اِس شخص نے یہ التزام اپنے اوپر نہیں کیا تھا کہ میں امام کے پیچھے چار رکعت پڑھوں گا۔ اِس لئے کہ اُسے تو معلوم تھا کہ دو رکعت نماز مجھ سے گزر گئی۔ یہ نماز اُس قضا کی مثال ہے جو قضا فی معنیٰ الاداء کہلاتی ہے۔ جو ادا کے معنی میں ہے۔

## قضا فی حقوق العباد

قضا بمثل معقول کامل اور قضا بمثل معقول قاصر۔

یہ کامل اور قاصر وغیرہ حقوق العباد میں جاری ہوتے ہیں۔ قضا کی یہ اقسام ہیں۔

قضائے کامل، قضائے قاصر اور قضا فی معنیٰ الادا

حقوق العباد میں ایک ہے قضا بمثل معقول اور دوسرے قضا ہے بمثل غیر معقول

حقوق اللہ میں تو قضا بمثل معقول کی مثال یہ ہے کہ'' قضاء صوم بصوم

والصلوٰۃ با لصلوٰۃ''

اَب نماز کی قضا نماز کے ساتھ اور روزے کی قضا روزے کے ساتھ۔ روزے اگر ایک شخص سے فوت ہو گئے۔ تو وہ روزے کی قضا کرتا ہے تو یہ قضائے بمثلِ معقول ہے۔

## قضاء بمثل معقول (حقوق اللہ میں)

ایک شخص سے نماز قضا ہوئی ہے۔ تو نماز کے بدلے میں وہ نماز پڑھتا ہے۔ تو یہ قضا بمثلِ معقول ہے۔

## قضاء بمثل غیر معقول (حقوق اللہ میں)

اور قضاء بمثلِ غیر معقول کی مثال یہ ہے۔ کہ ایک شخص کا روزہ فوت ہوا۔

اور وہ شخص، شیخ فانی ہے یعنی ایسی عمر میں پہنچ چکا ہے کہ اِس کے بعد وہ روزے کی ادائیگی پر سرے سے قادر ہی نہیں ہے۔ اَب اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو اُسے یہ حکم ہے۔

'' وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكينٍ ''

''اور اُن لوگوں پر جو طاقت نہیں رکھتے روزے رکھنے کی۔ اُن پر مسکین کو کھانا کھلانے کا فدیہ ہے''

یہ فدیہ روزہ کے لئے قضاء تو ہے۔ لیکن یہ قضاء بمثلِ غیر معقول ہے۔ اِس لئے کہ ہماری عقل میں یہ بات نہیں آتی کہ آخر فدیے کے درمیان اور روزے کے درمیان وجہِ مماثلت اور وجہ مشابہت کیا ہے؟ ہماری عقل اِس مماثلت اور مشابہت کے معلوم کرنے سے قاصر ہے۔ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اِس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ چاہے ہماری سمجھ میں نہ آئے لیکن بات فی الواقع یہ ہے کہ یہ فدیہ روزے کا مثل ہے۔

اِسی طرح ایک شخص اگر مر جائے اور اُس کے ذمے کچھ روزے ہوں تو اِس سے متعلق بھی یہی مسئلہ ہے کہ اُس نے اگر وصیت کی ہے تو پھر تو ورثا پر وصیت کے مطابق عمل کرنا لازم ہے۔ اگر وصیت نہیں کی تو ورثا یہ کر سکتے ہیں کہ فطرانے کی مقدار کے مطابق فدیہ دے دیں۔ اَب یہ فدیہ روزے قضاء ہے بمثلِ غیر معقول۔ ایسے مثل کے ذریعے سے اُس کی قضاء ہے کہ یہ مثلی غیر معقول ہے۔ گویا اُس کی مماثلت اور مشابہت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

امام محمدؒ نے اِسی پر نماز کو بھی قیاس کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص سے نماز قضاء ہوگئی۔ اَب فدیہ اُس کی موت کے بعد اُس کی نماز کے بدلے میں دیا جاسکتا ہے۔ یہ گویا قضاء بمثل غیر معقول ہے۔

## قضاء بمثل معقول (حقوق العباد میں)

حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کامل کی مثال ہے۔ کہ فرض کیا ایک شخص نے ایک من گندم کسی سے چرالی یا اُس نے زبردستی لے لی۔ اور یہ ایک من گندم اُس نے کھالی یا اُس کے پاس ہلاک ہوگئی۔ اَب اِس شخص پر لازم ہے کہ ایک من گندم کے بدلے میں ایک من گندم اُسی مالک کو واپس کرے۔

اَب وہ ایک من گندم جو یہ غاصب، مالک کو دے رہا ہے۔ یہ وہی گندم تو نہیں ہے جس گندم پر غصب کا فعل واقع ہوا تھا۔ بلکہ اُس کا مثل ہے اور یہ مثلِ معقول ہے۔ گندم کے دونوں حصوں کے درمیان مماثلتِ کامل ہے۔ صورت اور شکل کے اعتبار سے بھی اور معنوی طور پر بھی مماثلت ہے۔ اِس لئے کہ یہ بھی مال ہے اور وہ بھی مال ہے۔ وہ بھی کھانے کی چیز ہے، یہ بھی کھانے کی چیز ہے۔ تو گویا یہ "قضاء بمثلِ معقولِ کاملِ"

اگر ایک شخص نے ایک ایسی چیز کو زبردستی لے لیا کہ اُس کی مثل یا تو سرے سے دنیا میں نہیں ہے یا اُس کی مثل تو ہے مگر بازاروں سے غائب ہے۔ بعض ایسی چیزیں ہیں جو ذوات الامثال میں سے ہیں۔ اور بعض ایسی چیزیں ہیں جو ذوات القیم میں سے ہیں۔

مثلاً گندم، جو اور گھی وغیرہ یہ ذوات الامثال میں سے ہیں۔ اِس لئے کہ ایک گندم اور دوسری گندم کے درمیان تفاوت بہت کم ہوتا ہے۔ لیکن حیوانات وہ ذوات القیم میں سے ہیں۔

ایک شخص نے اگر کسی کی گائے کو زبردستی اپنے پاس رکھ لیا اور وہ گائے ختم ہوگئی دوسری گائے تو وہ دے دے گا لیکن دوسری گائے اور پہلی گائے کے درمیان زبردست تفاوت ہوگا۔

اِس بنا پر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر قیمت ادا کرنا واجب ہوگی۔

## قضاء بمثل معقول قاصر (حقوق العباد)

فرض کر لیجئے کہ ایک شخص دوسرے سے چاول غصب کرلے۔ لیکن جس وقت ادائیگی کا

وقت آیا تو اُس وقت وہ چاول بھی ختم ہو چکے تھے۔ اور بازاروں میں سرے سے چاول ملتے نہ تھے۔ اَب یہاں پر بھی قیمت ادا کرنا واجب ہوگی۔ اَب اِس کی اُس مالِ مقصود کے درمیان جو مماثلت ہے۔ وہ صورتاً مماثلت نہیں بلکہ معناً مماثلت ہے۔ صورت اور شکل کے لحاظ سے تو یہ زرِ تبادلہ ہے۔ اور چاول کھانے کی چیز ہے۔ لیکن معنوی طور پر اِن کے درمیان مماثلت پائی جاتی ہے۔ اِس لئے کہ مالیت کے اعتبار سے جس طرح سونا اور چاندی مال ہے، اِس طرح یہ گندم اور جو بھی مال ہے۔ اِس لحاظ سے اِن کے درمیان مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ ہے مثال **"قضاء بمثلِ معقولِ قاصر"** یعنی قضاء ایک ایسے مثل معقول کے ساتھ جو مثلِ معقول قاصر ہے۔

## قضاء فی معنی الادا (حقوق العباد)

**"قضاء فی معنی الادا"** کی مثال یہ ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی سے سونا چرایا، یا کسی سے چاندی چرائی۔ اَب سونے سے اُس نے ایک برتن بنالیا۔ چاندی سے زیور بنالیا۔ یہاں تک کہ اُس کے اکثر مقاصد اور فوائد بالکل متغیر ہو گئے۔ غاصب نے مغصوب میں ایک ایسا تصرف کیا کہ اُس تصرف کے بعد اُس مالِ مغصوب کے اکثر فوائد ختم ہو گئے۔ اور زیادہ تصرف ہوا۔ اَب اِس تصرف شدہ چیز کا مالک کو واپس کرنا قضاء فی معنی الادا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک چور نے گندم کو غصب کیا۔ اور گندم کو پھر غاصب نے اپنے پاس پسوایا۔ اُس نے روٹی پکوائی۔ اَب وہ روٹی اُسے یعنی مالک کو واپس کرتا ہے تو اَب یہ قضاء ہے۔ لیکن گندم میں اتنا زبردست تغیر آیا ہے کہ اِس تغیر کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعینہٖ وہی چیز نہیں ہے بلکہ اُس کا مثل ہے مالیت کے اعتبار سے۔

لیکن اِس میں ایک قسم کے ادا کا معنی پایا جاتا ہے۔ اِس لئے کہ ایک حد تک تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ گندم کی روٹی ہے اور اسی گندم سے بنائی گئی ہے۔ گویا یہ مثال ہے اُس قضاء کی جسے ہم کہہ سکتے ہیں قضاء فی معنی الادا۔

## اداء کا نفسِ وجوب اور وجوب اداء

اَب اداء کے متعلق تو ایک بحث یہ ہے کہ ایک تو ہے نفسِ وجوب اور ایک ہے وجوبِ ادا۔

نفسِ وجوب کا مطلب یہ ہے۔ کہ ایک چیز مکلّف کے ذمے لگ جائے۔ اور وجوبِ ادا کا مطلب یہ ہے کہ یہ مطالبہ کیا جائے کہ تم اپنے ذمے کو فارغ کرو یعنی اپنے آپ کو اِس ذمہ اری سے سبک دوش کرو۔ سبک دوش کرنے کا مطالبہ، وجوبِ ادا ہے۔ اور کسی کے ذمے پر ایک چیز کا لازم آنا یہ ہے نفسِ وجوب۔ تو نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں بہت بڑا فرق ہے۔

اَب ایک ہوتے ہیں وہ اسباب جو نفسِ وجوب کے ہوتے ہیں۔ اور ایک ہوتے ہیں وہ اسباب جو وجوبِ ادا کے ہوتے ہیں۔

## مثال

مثال کے طور پر دیکھئے۔ کہ نماز کے نفسِ وجوب کا جو سبب ہے وہ وقت ہے اور وجوبِ ادا کا جو سبب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر ہے۔ یعنی اقیمو الصلوٰۃ۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص سویا ہوا ہے۔ نماز کا وقت آچکا ہے اور وہ سویا ہوا ہے۔ یہاں پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ نفسِ وجوب تو ہے اِسی لئے کہ وقت داخل ہو گیا ہے۔ مکلّف کا یہ ذمہ مشغول ہو گیا ہے۔ اور مکلّف پر یہ نماز لگ گئی ہے یعنی اُس کا ذمہ مصروف ہو گیا۔ لیکن یہاں وجوبِ ادا میں شارع کی طرف سے یہ مطالبہ نہیں ہے کہ تم اپنے آپ کو سبک دوش کرو۔ اِس لئے کہ شارع کی طرف سے تو مطالبہ تب ہوتا کہ اگر اِس کو اللہ تعالیٰ کا یہ امر متوجہ ہوتا، جب کہ وہ شخص نیند کی حالت میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے خطاب کو نہیں سمجھتا اور اِس حالت میں وہ شخص مرفوع القلم ہے۔ جیسا کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے۔

''رفع القلم عن ثلاثة'' ''تین آدمیوں سے قلم اٹھایا گیا ہے، ایک لڑکے سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی، جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے، ایک مجنون سے جب تک وہ ہوش میں نہ آئے۔ اور ایک سونے والے سے جب تک وہ نہ جاگے۔''

تو یہ نفسِ وجوب تو ہے مگر وجوبِ ادا نہیں ہے۔ اِس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر اِس شخص نے نماز نہیں پڑھی اور پورے کا پورا وقت اول سے لے کر آخر تک گزر گیا۔ لیکن یہ شخص نیند سے نہیں اٹھا اور نہ کسی نے اُسے نیند سے جگایا۔ تو اِس نماز کے نہ پڑھنے کی وجہ سے یہ شخص گناہ گار نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ گناہ گار تو تب ہوگا جب اُس سے (وجوبِ ادا) مطالبہ ہوتا۔ مطالبہ اُس سے نہیں ہے لیکن

چونکہ نفسِ وجوب موجود ہے۔ تو اگر وقت گزرنے کے بعد بھی بیدار ہو جائے تو اُس پر لازم ہے کہ وہ نماز پڑھے۔ اُس پر قضاء لازم ہے اِس لئے کہ نفسِ وجوب موجود ہے۔

## مثال

فرض کیجئے کہ ایک عورت ہے اور اُس پر رمضان کا مہینہ آ گیا۔ اُسے حیض یا نفاس شروع ہو گیا۔ اَب یہاں پر نفسِ وجوب تو ہے۔ اِس لئے کہ نفسِ وجوب کا جو سبب ہے، وہ تو ہے رمضان شریف کے مہینے کا آنا۔ رمضان شریف تو آ گیا۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ'' (البقرہ ۱۸۵)

''پس وہ شخص جو تم میں سے رمضان شریف کو حاضر ہو جائے پس وہ رمضان شریف کا روزہ رکھے۔''

اِس سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ نفسِ وجوب تو ہے لیکن وجوبِ ادا نہیں ہے۔

اِس لئے کہ حیض اور نفاس وجوب ادا کے لئے رکاوٹ ہے۔ اور اِس رکاوٹ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے روزے کی ادائیگی کا مطلبہ نہیں ہے۔ اِس لئے کہ روزے کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ عورت حیض اور نفاس سے پاک ہو۔ تو اَب نفسِ وجوب ہے، وجوبِ ادا نہیں ہے۔ حیض اور نفاس کے دنوں میں یہ عورت کچھ کھائے پیئے تو وہ گناہ گار نہیں ہے۔

یہ الزام اُسے نہیں دیا جا سکتا کہ تم نے روزہ نہیں رکھا۔ لیکن بعد میں وہ قضاء ادا کرے گی۔ اِس لئے کہ نفسِ وجوب تو ہے۔ عبادات بدنیہ میں نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کی یہ مثالیں ہیں۔ اَب آیئے عبادات مالیہ کی طرف۔

عبادات مالیہ میں زکوٰۃ کو لیجئے۔ ایک شخص اگر نصاب کا مالک ہے۔ چاہے اونٹوں کا گایوں کا، بھیڑ بکریوں، سونے چاندی کا نصاب ہو۔

نصاب کا ملک ہونا نفسِ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اور اُس نصاب پر ایک سال کا گزر جانا وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے۔

اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ''وَ آتُوا الزَّكوٰة'' اُس وقت متوجہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ یہ مطالبہ کرے گا کہ اپنے ذمے کو سبکدوش کرو۔ جس وقت نصاب پر ایک سال گزر جائے گا۔ اگر ایک شخص

ایک سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو اُس کی ادائیگی صحیح ہے۔ اِس لئے کہ نفسِ وجوب تو اُس پر ہے۔ اگرچہ اُس سے مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ نفسِ وجوب جو اُس پر ہے اِس لئے ادائیگی صحیح ہے۔ ہاں ایک شخص اگر ایسا ہے کہ اُس کے پاس سرے سے نصاب ہے نہیں بلکہ نصاب کی ملکیت سے پہلے ہی وہ زکوٰۃ ادا کرتا ہے۔ اور اِس کے بعد پھر نصاب کا مالک ہوتا ہے۔ تو سابقہ ادائیگی صحیح نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں نفسِ وجوب کا جو سبب ہے وہ موجود نہیں ہے۔ اگر ایک دفعہ ایک شخص نصاب کا مالک ہے اور نصاب کی ملکیت کے بعد چاہے سال گزرنے سے پہلے وہ زکوٰۃ ادا کرے تو اُس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

اِس لئے کہ یہاں نفسِ وجوب کا جو سبب ہے وہ موجود ہے۔ اور سال گزرنے کے بعد تو وجوبِ ادا ہے۔ اور اِس کے بعد اگر وہ ادائیگی نہیں کرے گا تو وہ گناہ گار ہوگا۔ مطالبہ تو سال گزرنے کے بعد ہوگا۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص وہ نصاب کا مالک ہے۔ لیکن ابھی سال ہی نہیں گزرا، اِس سے پہلے وہ شخص نصاب کا مالک نہیں رہا اور نصاب ہلاک ہوگیا۔ تو اِس شخص سے زکوٰۃ کا فریضہ ساقط ہو گیا۔ اَب اُسے یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ تو نے واجب کی ادائیگی میں تاخیر کی۔

اِس لئے کہ واجب کی ادائیگی میں تاخیر تو تب ہوتی اگر وجوبِ ادا ہوتا۔ اور وجوبِ ادا تو سال کے گزرنے کے بعد ہوتا ہے۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ عباداتِ مالیہ میں نفسِ وجوب کا اصل یہ ہے کہ ادا صحیح ہوتا ہے، وجوبِ ادا کا اصل یہ ہے کہ وہاں ادائیگی لازم ہوتی ہے۔ شارع کی طرف سے باقاعدہ مطالبہ کیا جاتا ہے۔ ایک شخص اگر وہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے تو وہ گناہ گار ہوتا ہے۔

کفارۂ یمین (نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یمین یعنی قسم کفارے کے لئے نفسِ وجوب ہے۔ اگر ایک شخص کفارے میں حانث ہوتا ہے تو یہ وجوبِ ادا کے لئے سبب ہے۔ اِس بنا پر شافعیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے لئے جائز ہے کہ حانث ہونے سے پہلے دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا وہ ایک غلام آزاد کرے یا دس آدمیوں کو کپڑے پہنائے۔ یعنی کفارہ پہلے دے دے اور حانث بعد میں

ہو۔اس لئے کہ یمین وہ نفسِ وجوب کے لئے سبب ہے۔اور حانث ہونا یہ وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے۔ جب نفسِ وجوب کا سبب موجود ہے تو وہ کفارہ ادا کر سکتا ہے۔جس طرح زکوٰۃ کے متعلق ہے کہ جب وجوبِ زکوٰۃ کا نفسِ سبب، ملکیت نصاب ہے، جب ملکیت نصاب ہے تو اس کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی کر سکتا ہے۔تو یہاں کفارہ بھی ادا کر سکتا ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ حنث سبب ہے اور یمین شرط ہے۔یعنی یمین شرط ہے وجوبِ کفارہ کے لئے اور حنث سبب ہے۔ہم یہ کہتے ہیں کہ سبب تو اُسے کہتے ہیں جو پہنچانے والا ہو مسبّب کو۔لوگ جو قسم کھاتے ہیں اِس لئے نہیں کھاتے کہ کفارہ اُن پر واجب ہو جائے حالانکہ وہ تو قسم کھاتے ہیں اِس لئے کہ کفارے سے بچ جائیں۔تو یمین اگر سبب ہے یعنی ایک شخص کا قسم میں بالکل سچا ہونا اور کفارے سے چھوٹ جانا اِس کے لئے تو یمین سبب ہے۔لیکن کفارے کے لئے جو سبب ہے وہ حنث ہے۔تو حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالکل صحیح نہیں ہے۔اِس لئے کہ حانث ہونے سے پہلے سرے سے سبب موجود نہیں ہے اور سبب کے وجود سے پہلے ایک شخص عبادت کو ادا نہیں کر سکتا۔ایک شخص نے اگر حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کیا تو وہ نفلی صدقہ ہو گیا اور حانث ہونے کے بعد وہ کفارہ ادا کرے گا۔

**صدقۃ الفطر (نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا)**

اِسی طریقے سے صدقۃ الفطر ہے۔تو صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں سبب کیا ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ سبب وہ ہے راس ہے یعنی وہ سر جس کی ذمہ داری ایک شخص پر عائد ہوتی ہے۔اور جس پر ایک شخص کی ولایت ہے۔وہ سر حقیقت میں صدقۃ الفطر کا سبب ہے۔اِس لئے عربی میں اِسے کہتے ہیں زکوٰۃ الراس یعنی سر کی زکوٰۃ اور پشتو میں اِسے سرسایہ کہتے ہیں۔فطرانے کا سبب سر ہے۔اِس بنا پر ایک شخص پر اپنی ذات کا فطرانہ بھی واجب ہے اور اپنے چھوٹے چھوٹے بچوں کا فطرانہ بھی اُس پر واجب ہے۔لیکن اپنی بیوی اور اپنے بالغ بچوں کا فطرانہ اُس پر واجب نہیں ہے۔اِس لئے کہ ایک شخص کو اگر ولایت ہے اپنی بیوی پر تو وہ طرف حقوقِ نکاح میں ہے اور ولایت نہیں ہے۔بیوی کی ملکیت جدا ہو سکتی ہے۔بڑے بچوں پر ایک شخص کی ولایت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ وہ بالغ ہو جاتے ہیں لیکن چھوٹے بچوں پر ایک شخص کی ولایت بھی ہوتی ہے اور ایک شخص

پر اُن کی پرورش کی ذمہ داری بھی ہوتی ہے۔ تو یہ سبب ہے۔ اور یہ جو صدقۃ الفطر ہے یعنی عید کا دِن، وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے۔ اَب ایک شخص اگر رمضان شریف ہی میں یا رمضان شریف سے پہلے فطرانہ ادا کرتا ہے تو اُس کا فطرانہ صحیح ہوگا اور وہ ادا کر سکتا ہے۔ لیکن اُس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں عید الفطر کے دِن اُس پر صدقۃ الفطر کی ادائیگی واجب ہے اور اِس کے بعد پھر اُس سے مطالبہ کیا جائے گا۔

## اختلاف

حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان باریک اختلاف اِس معاملہ میں ہے۔

فطرانہ کے واجب ہونے کے لئے کون سا وقت معتبر ہے؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ عید کے دِن صبح صادق کا طلوع وہ وقت ہے کہ اَب فطرانے کی ادائیگی واجب ہوگئی۔ اور

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس وقت رمضان شریف کے آخری دِن کا سورج غروب ہو جائے اور عید کی رات داخل ہو جائے تو فطرانہ واجب ہے۔ اِس نکتے کے لحاظ سے مسائل بہت مختلف ہو جاتے ہیں۔

## مثال

فرض کیجئے کہ ایک شخص کا بچہ عید کی رات میں تو موجود ہے۔ لیکن صبح صادق کے طلوع سے پہلے اُس کا انتقال ہوا۔ تو اُس چھوٹے بچے کا فطرانہ امام شافعیؒ کے ہاں واجب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ اور اگر ایک شخص ایسا ہے کہ عید الفطر کی رات اُس کا بچہ پیدا نہیں ہوا۔ اور رات گزر گئی۔ صبح صادق کا طلوع ہوا اور اُس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا۔ تو اُس کا فطرانہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں واجب ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ کیونکہ وجوبِ ادا کا جو وقت تھا وہ گزر گیا۔

یہ تو گویا کہ وہ مباحث ہیں جن کا تعلق ہے ادا کے ساتھ، نفسِ وجوب اور وجوب ادا سے۔

اِس میں تو بالکل اتفاق ہے کہ وجوبِ ادا کے لئے باقاعدہ نصوص موجود ہوتے

ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کے اوامر اور احکام موجود ہوتے ہیں اور اُن اوامر اور احکام کی بنا پر ادا واجب ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر نماز کے وجوبِ ادا کے لئے جو سبب ہے وہ اللہ تعالیٰ کی یہ آئت ہے ''واقیموا الصلوٰۃ'' اور زکوٰۃ کے لئے سبب ''واتوا الزکوٰۃ'' ہے۔

**سوال (وجوب قضاء کے لئے سبب)**

سوال یہ ہے کہ وجوب قضاء کے لئے سبب کیا ہے؟

اِس میں بہت بڑا اختلاف موجود ہے کہ وجوبِ قضاء کے لئے کیا سبب ہے۔

اصولیین میں سے اکثر کا قول یہ ہے اور فخر الاسلام اِسی طرف ہے۔ کہ وہ نص جو سبب ہے وجوبِ ادا کے لئے وہی نص سبب ہے وجوبِ قضاء کے لئے۔ ''اقیموا الصلوٰۃ'' کی آیت دلالت کرتی ہے وجوبِ ادا پر جب تک کہ وقت موجود ہے۔ اور یہی آیت تقاضا کرتی ہے وجوب قضاء کا جبکہ وقت نکل جائے۔ اِسی ایک آئت سے ادا بھی واجب ہوتی ہے اگر وقت ہے اور وقت کے گزرنے کے بعد اِس آئت سے پھر قضاء واجب ہوتی ہے۔ اِسی طریقے سے روزے کے متعلق ہے۔

**''فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ'' (البقرہ ۱۸۵)**

جمہور اصولیین یہاں کہتے ہیں۔ کہ یہ آیت جس طریقے سے موجب ادا ہے۔ اِسی طرح یہ آئت موجب قضاء بھی ہے۔ تمام احکام یہی ہیں کہ وہ نص جو موجب ادا ہے، یہی نص موجب قضاء ہے۔ اور قضاء کے وجوب کے لئے کسی مستقل دلیل، کسی مستقل سبب یا مستقل نص کی ضرورت نہیں ہے۔ بعض اصولیین کہتے ہیں جن میں فخر الاسلام کا بھائی بھی شامل ہے یعنی شیخ الاسلام ابوالیسر۔

فخر الاسلام کا لقب ہے ابوالعسر یعنی گرانی اور مشکلات کا باپ۔ اِس لئے کہ اِن کی ساری تصنیفات انتہائی مشکل ہیں اور ان کی طرزِ ادا انتہائی پیچیدہ ہے اور اِن کا جو بھائی ہے وہ شیخ الاسلام ابوالیسر، اُن کی تصنیفات سہل ہیں۔ ایک بھائی ایک طرف ہے دوسرا بھائی دوسری طرف اور دونوں بڑے اصولی ہیں اور حنفی ہیں۔

شیخ الاسلام ابوالیسر اور اِن کے علاوہ بعض اور ائمہ کہتے ہیں کہ، وہ نص جو موجب ادا ہے، بعینہٖ وہ نص موجبِ قضاء نہیں ہے بلکہ قضاء کے لئے ایک مستقل نص کی ضرورت ہے۔

## مثال

مثال کے طور پر دیکھئے کہ اگر وہ نص جو موجب ادا ہے وہی وجوب قضاء کے لئے کافی ہوتی تو نبی ﷺ کو اس کے کہنے کی کیا ضرورت تھی کہ

**'' من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذالک وقتھا''**

وہ شخص جو نماز سے سو جائے یا ایک شخص اگر نماز کو بھول جائے پس نماز وہ ادا کرے اُس وقت جب نماز یاد آ جائے۔

یعنی یاد آنے کے وقت اور بیداری کے وقت وہ نماز پڑھے اس لئے کہ یہ یاد آنے کا وقت اور بیداری کا وقت اُس نماز کے لئے وقت ہے۔

اگر وہ نص جو موجب ادا ہے بعینہٖ وہی موجب قضاء ہے تو نبی ﷺ کے اِس ارشاد کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ تب تو ''اقیمو الصلوٰۃ'' حکم موجود تھا۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ نص جو موجب ادا ہے وہ وجوبِ قضاء کے لئے کافی نہیں ہے۔ اِس لئے نبی ﷺ نے ایک اور حدیث کے ذریعے اس کو یہاں واضح کیا۔

## دوسری مثال

اگر ''وَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ''

یہ آیت کافی ہوتی وجوبِ قضاء کے لئے بھی تو پھر اس آیت کی ضرورت نہ تھی جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

'' وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ط ''(البقرہ۔۱۸۵)

پس وہ شخص جو تم سے مریض ہو یا سفر میں ہو تو پھر اُس پر لازم ہے اور دنوں کی قضاء۔

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وجوبِ ادا اور وجوب قضاء کے لئے الگ الگ نصوص کی ضرورت ہے۔ لیکن وہ لوگ اور فخر الاسلام وغیرہ کہتے ہیں کہ وہی آیت وجوبِ قضاء کے لئے

سبب ہے اور نبی ﷺ کے ارشاد کا جو منشا ہے وہ صرف ایک غلط فہمی کو رفع کرنا ہے اور وہ غلط فہمی یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے خیال میں اور بعض لوگوں کے دماغ میں یہ وسوسہ آئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نماز کے لئے تو ایک خاص وقت متعین کیا گیا، اَب وہ وقت تو گزر گیا، اَب شاید اُس وقت کے گزرنے کے ساتھ ہی اصل ذمہ داری بھی ہماری نہیں رہی۔ اصل ذمہ داری سے ہم چھوٹ گئے ہوں گے۔

نبی ﷺ کا منشا یہ ہے کہ تمہارے اوپر اُس نماز کی قضاء واجب ہے اسی سابقہ آیت کی بنا پر کہ ''اقیمو الصلوٰۃ'' اور وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے تمہارے ذمہ سے یہ نماز ساقط نہیں ہوئی۔ نبی ﷺ کا یہ ارشاد غلط فہمی کو رفع کرنے کے لئے ہے اور اِس تنبیہہ کے لئے ہے۔ یہ ارشاد اِس لئے نہیں ہے کہ نبی ﷺ کی اِس حدیث کی بنا پر قضاء واجب ہے۔

اِسی طریقے سے اللہ تعالیٰ کی یہ آئت کہ

''وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْعَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ط'' (البقرہ۔۱۸۵)

اِس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اِس آئت کے ذریعے روزے کی قضاء واجب ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ جو پہلے نص موجود ہے۔ اِس کی بنا پر قضاء واجب ہے۔ یعنی

''وَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ''

اور تم یہ خیال مت کرو کہ رمضان شریف کے گزرنے کے ساتھ ہی تمارے سر سے ذمہ داری ساقط ہوگئی بلکہ سبب سابقہ کی بنا پر تمہارے سر پر وہ ذمہ داری بدستور موجود ہے۔ گویا اِس قسم کی جو نصوص ہیں اور احادیث اور آیات ہیں، یہ تنبیہہ کے لئے ہیں۔ اور یہ نصوص وجوبِ قضاء کے لئے اسبابِ مستقلہ نہیں ہیں۔

## سوال

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اِس نزاع کا فائدہ کیا ہے؟ کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ وجوبِ قضاء کے لئے مستقل سبب کی ضرورت ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہی سبب کافی ہے، تو اِس نزاع کا فائدہ کیا ہے؟

## جواب

اِس سلسلے میں بعض لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ بعض مواقع ایسے بھی پیدا ہوتے ہیں کہ ادا کے لئے تو نص موجود ہوتی ہے لیکن قضاء کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہوتی۔

## مثال

مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنے اوپر روزے کو لازم کیا
''لله علی ان اصوم یوم الجمعة'' کہ ''اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر لازم ہے کہ میں جمعہ کے دِن روزہ رکھوں''۔
اَب اگر وہ شخص جمعہ کے دِن روزہ رکھتا ہے تو اِس ادائیگی کے لئے ہمارے پاس ایک سبب موجود ہے۔ اِس لئے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''و لیوفوا نذورھم'' اور چاہیئے لوگوں کو کہ اپنی منتیں پوری کریں۔ ادا کے لئے تو نص موجود ہے۔ فرض کیجئے کہ اِس شخص نے جمعہ کے دِن روزہ نہیں رکھا اور دِن یونہی گزر گیا۔ تو اَب اُس پر اِس نذر کی قضاء ہے یا نہیں ہے؟

وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ وہ نص جو موجب ادا ہے بعینہٖ وہی موجبِ قضاء ہے، اُن کے نزدیک نذرِ معین کی قضاء بالکل اِسی طریقے سے واجب ہے جس طریقے سے رمضانِ شریف کی قضاء واجب ہے۔ اِس لئے کہ ''و لیوفوا نذورھم'' کی آیت موجود ہے۔ وہ جس طریقے سے وجوبِ ادا کا تقاضا کرتی ہے۔ اِسی طریقے سے وجوبِ قضاء کا بھی تقاضا کرتی ہے۔
لیکن وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ قضاء کے لئے ایک مستقل نص کی ضرورت ہے تو، اُن کے نزدیک یہاں چونکہ وجوبِ قضاء کے لئے کوئی مستقل نص نہیں ہے تو اِس بنا پر ہونا یہ چاہیئے کہ نذر معین کی قضاء واجب نہ ہو۔ اِس لئے کہ اُس کے لئے کوئی مستقل نص نہیں ہے۔ اَب بعض اِن میں سے جو قائلین ہیں اِس بات کے کہ وجوبِ قضاء کے لئے مستقل نص کی ضرورت ہے وہ تو کہتے ہیں کہ نذر معین کی قضاء نہیں ہے۔ لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ نذر معیّن کی قضاء بھی ہے اور اُس قضاء کی بھی ایک وجہ ہے۔ اور وہ وجہ یہ ہے کہ ایک شخص اگر جان بوجھ کر قصداً اور ارادتاً جمعہ کے دِن روزہ نہیں رکھتا حالانکہ اُس نے اپنے اوپر جمعہ کے دِن روزہ رکھنے کو لازم قرار دیا تھا۔ تو اِس شخص

نے قصداً اور ارادتاً روزے کو فوت کر دیا۔

تو یہ قصداً روزے کو فوت کرنا اور روزے کو چھوڑ دینا ایک سبب ہے جو قائمقام نص ہے اور اسی سبب قائمقام نص کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ "نذر معین قضائه واجب" ہے۔

پھر یہاں پر ایک صورت اور پیدا ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فرض کیجئے ایک شخص کو کوئی ایسا عذر لاحق ہو گیا، مثلاً کہ بیمار ہو گیا اور روزہ رکھنے کی سکت اور طاقت اُس میں نہ رہی اور جمعہ کا دِن بھی گزر گیا۔ حالانکہ اِس شخص نے یہ نذر اور مَنت مانی تھی کہ

"لله علی ان اصوم یوم الجمعة" کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر لازم ہے کہ میں جمعہ کے دِن روزہ رکھوں۔ تو اِس صورت میں اُس پر جمعہ کے روزے کی قضاء واجب ہو گی کہ نہیں؟

فقہاء میں سے بعض کہتے ہیں کہ اِس بنا پر قضاء واجب نہیں ہو گی۔ اِس لئے کہ یہاں وہ نص بھی نہیں ہے جو موجب قضاء ہے اور نہ یہاں دیدہ دانستہ اِس شخص نے روزے کو چھوڑا ہے بلکہ غیر ارادی طور پر روزہ اُس کا رہ گیا، تو یہاں اُس پر قضاء نہیں ہے۔

بعض اصولیین کہتے ہیں کہ نہیں یہاں بھی قضاء ہے۔ اِس لئے کہ تفویت اگرچہ یہاں موجود نہیں ہے لیکن فوات موجود ہے۔ ایک تو ہے فوت کرنا اور ایک ہے فوت ہونا۔ تو فوت ہونا موجود ہے۔ اَب فوت ہونا یہ قائمقام نص ہے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تفویت بھی قائمقام نص ہے اور فوت ہونا بھی قائمقام نص ہے۔ تو پھر اس کے بعد جو اِن کے درمیان جو اختلاف ہے۔ وہ صرف طریقہِ کار کا اختلاف ہوتا ہے۔ احکام اور مقصد کے سلسلہ میں اِن کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ہم یہ کہیں کہ نذر معین کی قضاء نہیں ہے۔ تو پھر اِس اختلاف کا فائدہ مسائل میں نکلتا ہے اور فروعات میں فائدہ نکلتا ہے۔

اَب یہاں پر وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ قضاء کے لئے ایک مستقل نص کی ضرورت ہے اور وہ نص جو موجبِ ادا ہے، کافی نہیں ہے۔ اُن کی طرف سے جمہور اصولیین پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اور وہ اعتراض یہ ہے کہ ایک شخص نے منت مانی کہ میں رمضان شریف کے مہینے میں اعتکاف کروں گا۔ اَب مسئلہ یہ ہے کہ اُس شخص نے اگر رمضان شریف کے مہینے میں اعتکاف کیا۔ تو اُس شخص کی نذر پوری ہوگئی۔ اُس شخص نے روزہ بھی رکھا اور اعتکاف بھی کیا۔

لیکن اگر اُس شخص نے رمضان شریف کا روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا۔ اعتکاف فوت ہوگیا۔

فقہائے حنفیہ کا مسلک اِس سلسلے میں یہ ہے کہ اِس شخص پر اَب لازم ہے کہ وہ نفلی روزے رکھے، ایک مہینے تک روزے رکھے اور ایک مہینے تک اعتکاف کرے۔ اِس شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے رمضان میں وہ اعتکاف کی قضاء کرے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دوسرے رمضان میں بھی وہ شخص اعتکاف کی قضاء کرسکتا ہے۔

اَب وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ اگر وہ نص جو موجب ادا ہے۔ بعینہٖ وہی موجب قضاء ہے۔ تو اَب سوال تو یہ ہے کہ یہاں پر تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ''**و لیوفوا نذورھم**'' چاہیئے کہ لوگ اپنی نذر کو پورا کریں، اپنی نذر کو مکمل کریں۔ تو جس طریقے سے حالتِ صوم میں پہلے رمضان شریف میں ایک شخص کا اعتکاف ادا ہوتا ہے اور ادائے اعتکاف کے لئے رمضان شریف کے روزے کافی ہیں تو مناسب یہ تھا کہ قضائے اعتکاف کے لئے بھی دوسرے رمضان شریف کے روزے کافی ہوتے، اِس کی کیا وجہ ہے کہ عام لوگ کہتے ہیں کہ ادائے اعتکاف کے لئے تو مستقل روزوں کی ضرورت نہیں ہے۔ بس یہی رمضان کے مہینے کے روزے اِس کے لئے کافی ہیں۔ لیکن قضائے اعتکاف کے لئے دوسرے رمضان کے روزوں کو کافی نہیں سمجھتے بلکہ اِس کے لئے مستقل نفلی روزوں کی ضرورت ہے۔ اِس سے تو یہ حقیقت بالکل واضح ہوتی ہے کہ سبب وجوب ادا، بعینہٖ سبب وجوبِ قضاء نہیں ہے بلکہ وجوبِ قضاء کے لئے یہاں پر ایک مستقل سبب کی ضرورت ہے۔ اور مستقل سبب جو ہے وہ تفویت ہے کہ اِس شخص نے جان بوجھ کر دیدہ دانستہ اعتکاف کو چھوڑ دیا۔ تو یہ تفویت یہ تقاضا کرتی ہے کہ مستقل روزہ ہو؟ تو یہ سوال اور اعتراض اُن کی طرف سے وارد ہوتا ہے۔

جمہور اصولیین یہ جواب دیتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ادا کی حالت میں بھی

مستقل روزوں کی ضرورت ہوتی لیکن چونکہ منت ماننے والے اور نذر کرنے والے نے اپنی نذر میں اور منت میں اس اعتکاف کو رمضان شریف کے روزوں کے ساتھ مقرر قرار دیا ہے۔ اور رمضان شریف کی ایک فضیلت ہے۔تو رمضان شریف کی فضیلت کا مقابلہ اور معارضہ ہوا اُس روزے کے ساتھ جو روزہ مقصود ہے۔ نبی علیہ السلام ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ

''لا اعتکاف الا بالصوم'' ''روزے کے بغیر اعتکاف نہیں ہوتا''

اعتکاف کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہاں مستقل روزہ ہوتا لیکن نذر میں چونکہ اعتکاف کا اقتصاء ہوگیا ہے صومِ رمضان کے ساتھ۔تو رمضان شریف کے مہینے کی اِس فضیلت کا معارضہ ہو گیا اُسی شرط کے ساتھ جو مستقل روزہ ہے۔

اِسی معارضے کی بنا پر ہم نے عارضی طور پر اِس شرط کو ساقط کر دیا کہ صوم مقصود اور مستقل روزے کی ضرورت نہیں ہے لیکن جب رمضان شریف کا مہینہ گزر گیا اور اِس شخص نے اعتکاف نہیں کیا تو رمضان شریف کے مہینے اور اس اعتکاف کے درمیان جو اتصال ہے وہ اتصال ختم ہوا۔اَب جب اتصال ختم ہوا تو ''عاد شرطه الی الکمال''

تو اس اعتکاف کی جو شرط ہے۔وہ پھر لوٹ گئی۔ اِس لئے کہ اعتکاف کی اِس شرط کو ہم نے ساقط کیا تھا اِس بنا پر کہ اعتکاف کی ادائیگی کا رمضان شریف کے مہینے کے ساتھ اتصال تھا ۔اَب وہ اتصال وہ تعلق ختم ہو گیا۔اَب نئے سرے سے روزے رکھنے پڑیں گے۔ یہ اِس بنا پر نہیں ہے کہ اصولیین یہ کہتے ہیں کہ قضائے اعتکاف کے لئے ایک مستقل سبب کی ضرورت ہے اور وہ سبب جو موجبِ ادا ہے وہ موجبِ قضا نہیں ہے۔

# قرآن مجید کی دوسری تقسیم

(ظہور اور خفا کے اعتبار سے)

# قرآن مجید کی دوسری تقسیم

## (ظہور اور خفا کے اعتبار سے)

ظہور اور خفا کے اعتبار سے قرآن مجید کی آٹھ قسمیں ہیں۔ چار ہیں ظہورِ مراد کے اعتبار سے اور چار ہیں خفائے مراد کے اعتبار سے۔

ظہور کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔

۱۔ظاہر ۲۔نص ۳۔مفسّر ۴۔محکم

خفا کے اعتبار سے بھی قرآن مجید کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔خفی ۲۔مشکل ۳۔مجمل ۴۔متشابہ

## ۱۔ظاہر کی تعریف

ظاہر اُس کلام کو کہتے ہیں کہ جس کے مجرد سننے کی وجہ سے اُس سے جو مراد ہے وہ ظاہر ہو۔ یعنی صرف کلام کا سننا مراد کی وضاحت کے لئے اور مراد کے ظہور کے لئے کافی ہو اور الفاظ سے زائد کسی اور قرینے کی طرف سامع فہمِ مراد میں محتاج نہ ہو۔ اِسے ''ظاہر'' کہتے ہیں۔

## ۲۔نص کی تعریف

نص اُس کلام کا نام ہے جس کے مجرد سننے سے مراد ظاہر ہو اور سامع (سننے والا) فہمِ مراد میں کسی اور قرینے کو محتاج نہ ہو اور اِسی مراد کے لئے متکلم وہ کلام لے کر آیا ہو یعنی معنی اور مراد جو کلام سے مفہوم ہوتا ہے، وہی اِس نص سے مقصودِ اصلی ہوتا ہے۔

''ظاہر'' میں یہ ضروری نہیں ہے کہ جو معنی اِس کلام سے ظاہر ہے اور جو معنی اِس کلام سے مفہوم ہے، وہ معنی اور مفہوم اُس کلام سے مقصودِ اصلی بھی ہو لیکن ''نص'' میں یہ ضروری ہے کہ مجرد سننے کی بنا پر جو معنی واضح ہو، وہ مقصودِ اصلی بھی ہو اور اُسی کے لئے کلام کو لایا گیا ہو اور اُسی کے لئے کلام کو بیان کیا گیا ہو۔

یہاں پر متقدمین اصولیین اور متاخرین اصولیین کے درمیان ایک اختلاف ہے۔

متقدمین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص وغیرہ حقیقت میں اقسام نہیں بلکہ مرتبے ہیں۔ ظاہر

ادنیٰ مرتبے میں ہے اور اس سے اوپر کے مرتبہ میں نص ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نص میں ضروری ہے کہ جو معنی بھی نص سے ظاہر ہو تو اُسی معنی کے لئے اُس نص کو لایا گیا ہو اور نص سے وہی معنی مقصودِ اصلی ہو۔

ظاہر اُس کلام کا نام ہے کہ جس سے ایک معنی مفہوم ہو عام اِس سے کہ اُسی معنی کے لئے وہ کلام لایا گیا ہو یا کسی اور معنی کے لئے وہ کلام لایا گیا ہو اور یہ معنی ضمنی طور پر بالطبع اُس کلام سے مفہوم ہوتا ہو۔

متقدمین کہتے ہیں کہ اس اعتبار سے ظاہر عام ہے اور نص خاص۔

متاخرین کہتے ہیں کہ ''ظاہر'' میں یہ ضروری ہے کہ اُس کا معنی مقصودِ اصلی نہیں ہوگا بلکہ مقصودِ اصلی کوئی دوسرا معنی ہوگا۔ اور ظاہر کا جو معنی اور مفہوم ہے وہ ضمنی طور پر مفہوم ہوگا اور ضمنی طور پر واضح اور ظاہر ہوگا۔ نص میں یہ ضروری ہے کہ وہ معنی مقصودِ اصلی ہو اور ظاہر میں یہ ضروری ہے کہ وہ معنی مقصودِ اصلی نہ ہو۔ متاخرین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص کے درمیان آپس میں تقابل ہے۔

## ظاہر اور نص کی مثال

ظاہر اور نص کی مثال یہ ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا'' (البقرہ۔۲۷۵)

اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اللہ تعالیٰ نے ربٰوا کو حرام قرار دیا۔

اب قرآن مجید کی یہ آیت بیع کی اباحت میں اور ربٰوا کی حرمت میں ظاہر ہے۔ اس لئے کہ اس آیت کے صرف سننے سے ہر ایک سُننے والا بغیر کسی شک وشبہ کے اور بغیر کسی اشتباہ کے یہ معنی معلوم کر سکتا ہے کہ بیع جائز ہے اور ربٰوا حرام ہے۔ لیکن بیع کی اجازت اور ربٰو کی حرمت یہ مقصودِ اصلی نہیں ہے اس آیت سے، بلکہ اس آیت سے مقصودِ اصلی ہے تفرقہ یعنی بیع اور ربٰو کے درمیان فرق۔

بیع اور ربٰو کے درمیان فرق کے اعتبار سے قرآن مجید کی یہ آیت نص ہے۔ لیکن اباحتِ بیع اور حرمتِ ربٰو کے اعتبار سے قرآن مجید کی یہ آیت ظاہر ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی ہے اُن کفار پر رد کرتے ہوئے جنہوں نے یہ کہا تھا کہ

''ذٰلِکَ بِاَنَّھُمْ قَالُوْا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا''(البقرہ۔۲۷۵)

''یہ بات اِس بناپر ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ بیع ربٰو کی طرح ہے۔''

یعنی جس طریقے سے بیع جائز ہے اِسی طریقے سے ربٰو بھی جائز ہے تو اِس کلام کو رد کرتے ہوئے اور مشرکین کے اِس دعوے کو رد کرتے ہوئے اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ

''وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا''(البقرہ۔۲۷۵)

کہ اللہ تعالٰی نے بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ربٰو کو حرام قرار دیا ہے۔

قرآن مجید کے اِس سیاق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بیانِ فرق، بیع اور ربٰو کے درمیان ہے اور مشرکین کے اِس عقیدے کو رد کرنا، اِس میں تو قرآن مجید کی یہ آیت نص ہے۔لیکن صرف بیع کی اجازت اور ربٰو کی حرمت میں قرآن مجید کی یہ آیت ظاہر ہے اور صرف اِس میں ظاہر ہے کہ ربٰو حرام ہے اور بیع جائز ہے۔اَب یہ بات کہ ربٰو کیا ہے۔ربٰو کسے کہتے ہیں؟ اِس اعتبار سے پھر حرم الربٰو کی جو آیت تھی، یہ مجمل ہے۔مجمل کی تفسیر میں پھر یہ بات آئے گی۔

قرآن مجید میں ایک مقام پر اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے۔

''وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَاطَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ''(النساء۔۳)

اور اگر تمہیں خطرہ اور خوف ہو کہ تم یتیموں کے بارے میں عدل اور انصاف سے کام نہ لے سکو گے پس تم نکاح کرو عورتوں میں سے جو تمہیں پسند ہوں دو دو اور تین تین اور چار چار سے۔

قرآن مجید کی یہ آیت نکاح کی اجازت میں اور نکاح کی اباحت میں ظاہر ہے۔کیونکہ اِس آیت کے سُننے ہی سے ہر سُننے والا یہ معلوم کر سکتا ہے کہ اللہ تعالٰی نے نکاح کی اجازت دی ہے کہ تم عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو۔لیکن صرف نکاح کی اجازت میں قرآن مجید کی یہ آیت نص نہیں ہے، اِس لئے کہ اِس آیت کے نزول سے قرآن مجید کا مقصدِ اصلی یہ نہیں ہے کہ نکاح کی اجازت ہے۔بلکہ مقصدِ اصلی اُس تعداد کا بیان ہے یعنی اُس تعداد سے تجاوز کرنے کا حق کسی مسلمان کو نہیں ہے سوائے نبی ﷺ کے۔

اِس لئے یہاں تذکرہ کیا گیا ہے۔''مَثْنٰی وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ''۔اگر مقصودِ اصلی

اِس مقام پر صرف نکاح کی اجازت ہوتی تو صرف یہ فقرہ کافی تھا۔

''فَانْكِحُوْا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ''

اِس کے بعد پھر اِس عدد کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی یعنی'' مثنیٰ و ثلث و ربع '' کے عدد کی ضرورت نہ تھی۔

ان اعداد کے ذکر کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد یہ ہے کہ تم زیادہ سے زیادہ چار عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو اور چار سے تم تجاوز نہیں کر سکتے۔

اہلِ عربیت کے ہاں یہ قاعدہ ہے کہ جس کلام میں نفی ہو یا جس کلام میں اثبات ہو۔نفی یا اثبات جس کلام میں بھی ہو اور اس کلام میں ایک قید ہو، تو نفی سے مراد قید کی نفی ہوتی ہے اور اثبات سے مقصودِ اصلی اُس قید کا اثبات ہوتا ہے۔اَب یہاں کلامِ مثبت ہے اِس لئے کہ یہاں نکاح کی اجازت مقصود ہے، نکاح کی ممانعت مقصود نہیں ہے۔اور اِس اجازتِ نکاح کے ساتھ ایک قید کا ذکر کیا گیا ہے۔کہ'' مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ '' دو دو اور تین تین اور چار چار۔اہلِ عربیت کے اُس قاعدے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا مقصودِ اصلی یہی قید ہے کہ تم دو دو تین تین اور چار چار کر سکتے ہو۔بذاتِ خود اجازتِ نکاح اِس آیت سے مقصودِ اصلی نہیں ہے۔

ایک اور آیت ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَاُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ ''(النساء۔۲۴)

سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اُن عورتوں کو شمار کیا ہے جو عورتیں محرمات میں سے ہیں۔محرمات کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''وَاُحِلَّ لَكُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ''

ان محرمات کے علاوہ تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں وہ عورتیں ''اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ'' تمہارے لئے حلال کی گئی ہے کہ تم اپنے مال کے ذریعے نکاح کو طلب کرو یعنی با قاعدہ مہر دے کر نکاح کرو۔

قرآن مجید کی یہ آیت بھی اجازتِ نکاح میں ظاہر ہے اور وجوبِ مہر میں نص ہے کہ تم

نکاح تو کر سکتے ہو لیکن اِس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ تم اُس نکاح کے بدلے میں مہر بھی دو۔

ظاہر اور نص دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ ظاہر بھی اپنے مفہوم اور مدلول میں قطعی ہے اور نص بھی اپنے مدلول اور مفہوم میں قطعی ہے۔ ایک کلام چاہے وہ ظاہر ہو چاہے وہ نص ہو دونوں کے ذریعے سے شریعت کے جملہ احکام ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ حدود اور قصاص بھی ظاہر اور نص کے ذریعے سے ثابت کئے جاسکتے ہیں اور کفارات بھی ثابت کئے جاسکتے ہیں۔ فرض اور حرام کا ثبوت بھی ظاہر اور نص کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ اِس لئے کہ ظاہر بھی قطعی ہے اور نص بھی قطعی ہے۔

## ظاہر اور نص میں فرق

اِن کے درمیان فرق معلوم ہوتا ہے اُس وقت جب کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض آجائے یعنی ظاہر اور نص کے تقاضے بظاہر آپس میں ایک دوسرے کے متصادم ہو جائیں تو اُس وقت پھر نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی، اِس لئے کہ نص میں ظہور، ظاہر کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ ظہورِ مراد میں ظاہر اور نص دونوں برابر ہیں لیکن ظاہر کا جو مفہوم ہے وہ اُس کلام سے مقصودِ اصلی نہیں ہے لیکن نص کا جو مفہوم ہے وہ کلام سے مقصودِ اصلی ہے۔ جس وقت ظاہر اور نص کے تقاضے آپس میں متصادم ہوں، وہاں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔

مثال کے طور پر اِسی آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ جو ارشاد ہے کہ

"فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ" (النساء۔۳)

یہ آیت اِس بات میں نص ہے کہ زیادہ سے زیادہ تم چار عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو اور چار سے زیادہ کے ساتھ تم نکاح نہیں کر سکتے۔ اور اللہ تعالیٰ کی یہ آیت کہ

"وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ" (النساء۔۲۴)

اور اِن محرمات کے علاوہ تمام عورتیں تمہارے لئے جائز کی گئی ہیں، یہ بات تمہارے لئے جائز ہے کہ تم نکاح کر لو مال کے ذریعے سے اور مہر کے ذریعے سے۔

یہ آیت ظاہر ہے اِس بات میں کہ اِس محرمات کے علاوہ دیگر عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے میں تمہیں کھلی اجازت ہے۔ "وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ" میں تعداد کی قید

نہیں ہے۔

بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ تم دو بھی کر سکتے ہو، تین بھی کر سکتے ہو، دس بیس بھی کر سکتے ہو۔ اس لئے کہ ''و احل لکم ماوراء ذالکم'' کی آیت میں تعداد کا ذکر نہیں ہے لیکن ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع'' میں تعداد کا ذکر ہے۔

اسی بیانِ عدد میں قرآن مجید کی یہ آیت نص ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سے زیادہ تم نہیں کر سکتے۔ یہاں بظاہر نص اور ظاہر کے تقاضے متصادم ہیں اس لئے یہاں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر کے اطلاق کو اس نص کے ذریعے سے مقید کر دیا جائے گا۔ اور ''و احل لکم ماوراء ذالکم'' سے بھی مراد یہی بات ہو گی کہ تمہارے لئے ان محرمات کے علاوہ عورتیں جائز ہیں لیکن چار تک۔ اب یہ قید وہاں بھی بڑھائی جائے گی۔

اسی طرح ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع'' کی آیت ہے، یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے مطلق اجازتِ نکاح پر دلالت کرتی ہے کہ تمہارے لئے نکاح کی اجازت ہے چاہے مہر ہو یا نہ ہو اس لئے کہ یہاں تعداد کا تو ذکر ہے لیکن یہاں ''باموالکم'' کا ذکر نہیں ہے۔ مہر کا ذکر نہیں ہے اور ''و احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم'' میں مہر کا ذکر ہے۔ اس آیت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نکاح کے لئے مہر کی ضرورت ہے اور ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع'' کی آیت اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مہر کی کوئی ضرورت نہیں۔ اب مہر کے وجوب کے اعتبار سے ''و احل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم'' کی آیت نص ہے اور ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع'' کی آیت اس اعتبار سے ظاہر ہے۔ تو اب اُس نص کو اس ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ یعنی ''فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و ربع'' کی آیت کو ''باموالکم'' کی آیت کے ساتھ مقید کیا جائے گا۔

اس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ظاہر اور نص دونوں اپنے مفہوم اور اپنے مدلول

میں قطعی ہیں اور شریعت کے تمام احکام اِن کے ذریعے سے ثابت ہوتے ہیں۔ اِن کے درمیان جو فرق ہے وہ تعارض کے وقت میں ہے۔ جب ان کے درمیان تعارض واقع ہو جائے اور اِن کے تقاضے بظاہر متصادم ہو جائیں تو وہاں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ ظاہر بھی ایک ایسا کلام ہے کہ جس میں تخصیص کا احتمال بھی ہو اور جس میں تاویل کا احتمال بھی ہو۔

اگر عام ہے تو اُس میں تخصیص کا دروازہ بند نہیں ہے اور اگر خاص ہے تو اُس میں تاویل اور مجاز کا دروازہ بند نہیں ہے۔

نص بھی ایک ایسے کلام کا نام ہے جو اپنے مراد میں ظاہر ہے اور وہی مراد کلام کا مقصودِ اصلی ہے۔ لیکن اِس کلام میں تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند نہیں ہے۔ اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور اگر خاص ہے تو اُس میں تاویل کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔

## ۳۔ مفسّر کی تعریف اور حکم

مفسّر کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ کلام ہے جس سے مراد ظاہر ہے اور مراد اس کلام سے مقصودِ اصلی بھی ہے اور ساتھ ساتھ اس کلام میں تخصیص اور تاویل کا دروازہ بھی بند ہے۔ نہ اِس کلام میں تخصیص کا احتمال ہے اور نہ اس کلام میں تاویل کا احتمال ہے۔ یہاں بھی متقدمین اور متاخرین کا وہی اختلاف چلا آرہا ہے۔

متقدمین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص میں یہ ضروری نہیں کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بند ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بند ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کھلا رہے۔

لیکن متاخرین کہتے ہیں کہ ظاہر اور نص میں تاویل اور تخصیص کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور مفسّر میں بند ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ۝ اِلَّآ اِبْلِيْسَ... الخ''

(الحجر۔۳۱،۳۰)

پس سب کے سب فرشتوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے نہیں کیا۔

یہاں ''فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ'' کا لفظ ظاہر ہے سجدے میں۔ اس لئے کہ ''سَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ'' کے لفظ سے بالکل سجدہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے سجدہ کیا اور نص ہے

عموم میں کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ اِس لئے کہ ''ملائکۃ'' جمع ہے اور اِس کے ساتھ لامِ استغراق لگایا گیا ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت کہ ''فسجد الملائکۃ'' اِس بات میں نص ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا لیکن ابھی ''فسجد الملائکۃ'' میں تخصیص کا احتمال باقی تھا، ہوسکتا ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو بلکہ بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہو لیکن سجدے کی نسبت تمام فرشتوں کی طرف مجازاً کی گئی ہو۔

مثال کے طور پر ایک قبیلہ ہے۔ اُس قبیلے کے بعض افراد اگر فعلِ قتل کے مرتکب ہوتے ہیں تو وہاں مجازاً اُس فعل کی نسبت پورے قبیلے کی طرف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ

''بنو فلانٍ قتلوا زیدا''

یعنی فلاں قبیلے نے زید کو قتل کیا۔ حالانکہ بنوفلاں سب کے سب زید کے قتل پر مجتمع نہیں ہوتے۔ اُن میں سے صرف بعض افراد ہوتے ہیں جو قتل کے مرتکب ہوتے ہیں۔ لیکن اُس فعل کی نسبت مجازاً پورے قبیلے کی طرف کی جاتی ہے۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ فرشتوں کی اکثریت نے سجدہ کیا ہو لیکن ''الاکثر حکم الکل'' اکثر کو کل کا حکم عام طور پر دیا جاتا ہے۔ تو ہوسکتا ہے کہ تمام فرشتوں کی طرف سجدے کی نسبت مجازاً ہو اور فی الحقیقت تمام فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو بلکہ اکثر فرشتوں نے کیا ہو۔

اس قسم کے احتمالات تھے۔ تو اس تخصیص کا دروازہ بند کیا گیا لفظ ''کلھم'' کے ذریعے سے۔ ''فسجد الملائکۃ کلھم'' پس سب کے سب فرشتوں نے سجدہ کیا۔ ''کلھم'' سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ یہاں پر عموم حقیقتاً مراد ہے اور یہاں سجدے کی نسبت تمام فرشتوں کی طرف مجازاً نہیں ہے بلکہ فی الحقیقت اور فی الواقع تمام فرشتوں نے فرداً فرداً سجدہ کیا۔

یہاں ایک اور احتمال بھی تھا اور وہ یہ تھا کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ اِن فرشتوں نے جو سجدہ کیا ہے وہ الگ الگ کیا ہے یا انہوں نے ہیئتِ اجتماعی سے سجدہ کیا ہے اور بیک وقت سجدہ کیا ہے۔

اگرچہ اس آیت کا مقصدِ اصلی تو حضرت آدم علیہ السلام کی عظمت کا اظہار ہے۔ اور

حضرت آدم علیہ السلام کی عظمت کے اظہار کے ساتھ یہ بات مناسب ہے کہ فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اجتماعی طور پر لیکن بہر حال اِس میں یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے الگ الگ سجدہ کیا ہوگا۔

اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ ''اجمعون'' پس سب کے سب فرشتوں نے سجدہ کیا ہیئتِ اجتماعی سے، تو یہاں تاویل اور تخصیص کے دروازے بند ہو چکے تو ''فسجد الملائکة...... اجمعون'' یہ پوری کی پوری آیت مفسّر ہے۔

## مفسّر کا حکم

مفسّر کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ بھی اپنے مفہوم میں قطعی اور یقینی ہے۔ اور مفسرّ کے ذریعے سے بھی شریعت کے تمام احکام صادر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ حدود، قصاص، کفارات، فرض اور حرام، سب احکام صادر ہوتے ہیں۔

## مفسر اور نص میں فرق

لیکن اس وقت مفسّر اور نص کے درمیان فرق واقع ہوتا ہے۔ جب اِن کے درمیان بظاہر تصادم کی کیفیت پیدا ہو جائے اور اِن کے درمیان بظاہر مقابلہ اور معارضہ آجائے۔ نص کا تقاضا کچھ ہو اور مفسّر کا تقاضا کچھ اور ہو۔ وہاں مفسّر کو نص پر ترجیح دی جائے گی۔

## مثال

اصولیین نے یہ ذکر کیا ہے اگر ایک عورت ایسی ہے جسے خون آتا ہے اور وہ صرف ماہواری کے ایام میں نہیں ہوتا بلکہ مسلسل آتا ہے اور خون جاری رہتا ہے دس دِن، چھ دِن، وہ خون رکتا نہیں ہے تو اُسے مستحاضہ کہتے ہیں۔

مستحاضہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ مستحاضہ نماز کیسے پڑھے گی۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی۔ مالکیہ تو یہ بھی کہتے ہیں کہ نماز کے لئے وضو کرے گی چاہے وہ نماز فرض ہو، سنت ہو یا نفل ہو۔ جب بھی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے گی تو وضو کرے گی۔

مثال کے طور پر ظہر کے وقت میں تین نمازیں ہیں۔ چار رکعت سنت ہیں چار فرض ہیں

اور دو رکعت سنت ہیں۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ تین دفعہ وضو کرے گی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سنن اور نوافل فرائض کے تابع ہیں۔ اگر یہ مستحاضہ ظہر کی نماز ادا کرتی ہے سنن کے ساتھ تو یہاں صرف ایک ہی وضو کافی ہے۔ البتہ اگر وہ ظہر کی نماز کے علاوہ باقی قضا نمازیں لوٹاتی ہے تو پھر وہاں وہ الگ سے وضو کرے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک وقت میں ایک وضو کافی ہے اور اسی وضو کے ساتھ ''صلت بذالک الوضوءِ ماشاء ت من الفرائض والنوافل'' اسی وضو کے ذریعے سے وہ جس قدر بھی چاہے فرض پڑھ سکتی ہے، نفل بھی پڑھ سکتی ہے، قضا بھی پڑھ سکتی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے

''المستحاضۃ تتوضاء لکل صلوٰۃ'' ''مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے لئے''

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ''لکل صلوٰۃ'' عام ہے۔ صلوٰۃِ مفروضہ اور صلوٰۃِ نافلہ دونوں صلوٰۃ ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃِ مفروضہ کے لئے بھی وہ وضو کرے گی اور صلوٰۃِ نافلہ ہو یا صلوٰۃ سنت ہو، اُن کے لئے بھی وضو کرے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نوافل کی حیثیت حقیقت میں ایک مستقل صلوٰۃ کی نہیں ہے بلکہ حقیقت میں فرائض کی تکمیل کے لئے مشروع کی گئی ہیں۔ اگر فرائض کی ادائیگی میں کچھ کسر رہ جائے تو اُس کسر کی تلافی قیامت کے دِن نوافل اور سنن کے ذریعے سے کی جائے گی۔ اس لئے صلوٰۃ سنن اور صلوٰۃ نافلہ حقیقت میں مستقل صلوٰۃ نہیں ہیں۔ اِس لئے صرف فرض کے لئے وضو کی ضرورت ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر ایک اور روایت بھی ہے۔ اور یہ وہ روایت ہے جسے بیان کیا ہے امام محمد صاحب نے کتاب الآثار میں امام ابو حنیفہ سے کہ ''المستحاضۃ تتوضاء لوقت کل صلوٰۃ'' کہ مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے وقت میں ہر نماز کے لئے۔ یعنی جب بھی کسی نماز کا وقت داخل ہوتا ہے تو وہ وضو کرے گی۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ مندرجہ بالا حدیث نص ہے اس بات میں کہ ہر نماز کے لئے مستحاضہ پر وضو لازم ہے۔لیکن اُس حدیث میں تاویل کا احتمال ہے۔اِس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ "لکل صلوٰۃ" میں جو "لام" ہے وہ "لام" وقت کے معنی میں ہو تو پھر اس کا معنی یہ ہوگا کہ "المستحاضۃ تتوضاء وقت کل صلوٰۃٍ" کہ مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے وقت میں۔

اور عربی لغت میں کبھی کبھی "لام" وقت کے معنی میں آتا ہے۔مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

"اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ" (الاسراء۔۷۸)

یعنی سورج کے زوال کے وقت میں نماز پڑھو۔یہاں "لام" وقت کے معنی میں ہے۔

اسی طرح کہا جاتا ہے کہ

"اتیک لخفوق النجم" یعنی

میں تمہارے پاس آؤں گا اُس وقت جبکہ یہ ستارہ غروب ہو جائے گا یعنی مغرب کے [illegible]جو ستارہ ظاہر ہوتا ہے جانب مغرب میں وہ غروب ہو جائے تو میں آؤں گا۔تو "لام" وقت کے [illegible]نی میں بھی آسکتا ہے۔تو "المستحاضۃ تتوضاء لکل صلوٰۃٍ" یہ نص ہے۔

لیکن اِس میں تاویل کا احتمال ہے اور "المستحاضۃ تتوضاء لوقت [illegible]ل صلوٰۃ" مفسّر ہے۔

اس لئے کہ وہاں وقت کو صاف طور پر ذکر کیا گیا ہے۔اور اُس کے بالکل صراحۃً یہ چیز [illegible]وم ہوتی ہے کہ مستحاضہ ہر وقت نماز کے لئے وضو کرے گی۔

اَب یہاں مفسّر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ہم مفسّر کو نص پر ترجیح دیں [illegible]اور یہ کہیں گے کہ نص کی بھی ہم ایسی تاویل کریں گے کہ نص اور مفسّر دونوں کا مطلب ایک ہو [illegible]ئے اور ہم یہ کہیں گے کہ یہ "لام" وقت کے معنی میں ہے۔

## محکم اور مفسّر میں فرق

اَب محکم اور مفسّر میں یہ فرق ہے کہ مفسّر میں اگرچہ تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند ہے

لیکن مفسّر میں نسخ کا احتمال موجود ہے یعنی وہ منسوخ ہوسکتا ہے۔ لیکن محکم وہ کلام ہے جس سے مراد ظاہر ہے اور مراد اُس کلام سے مقصودِ اصلی ہے تاویل اور تخصیص کا دروازہ بھی بند ہے اور نسخ کا دروازہ بھی بند ہے۔ نہ اُس میں تخصیص ہوسکتی ہے، نہ اُس میں تاویل ہوسکتی ہے اور نہ اُسے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔

متقدمین کہتے ہیں کہ مفسّر میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اُس میں نسخ کا دروازہ بند ہو جائے، بعض مفسّر ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اُن میں نسخ کا دروازہ بند ہو جائے اور بعض ایسے بھی ہوتے ہیں کہ اُس میں نسخ کا دروازہ کھلا رہے لیکن

متاخرین کہتے ہیں کہ مفسّر میں نسخ کے دروازوں کا کھلا رہنا لازمی اور محکم میں نسخ کا دروازہ لازماً بند ہونا چاہیئے۔ مفسّر اور محکم متاخرین کے نزدیک آپس میں متقابل ہیں۔ اَب محکم بھی مفسّر کی طرح اپنے مفہوم کے لحاظ سے بالکل قطعی اور یقینی ہے اور مفسّر اور محکم کے درمیان فرق تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔

تعارض کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَاشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ''

اور گواہ بنالو دو صاحبانِ عدل کو اپنے میں سے

یعنی دو گواہ اگر عادل ہوں تو اُن کو گواہ بنالو۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ دو گواہوں کی گواہی قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ عادل ہوں یعنی انہوں نے بڑے بڑے گناہ کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اگر کیا ہو تو اُس سے انہوں نے توبہ کی ہو۔؟ خصوصاً وہ لوگ جو کسی پر خاص طور پر زنا کی تہمت لگائیں اور اُن کو اَسی کوڑوں کی سزا دی جائے۔ اِن کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝'' (النور۔۴-۵)

اور وہ لوگ جو اُن پاکدامن عورتوں کو زنا کی تہمت سے متہم کریں، اُن کی طرف زنا

نسبت کرلیں اور وہ چار گواہوں کو نہ لے آئیں پس تم اُن کو اَسی کوڑے لگاؤ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اُن کی گواہی قبول مت کیا کرو۔ اور یہ لوگ فاسق ہیں الا یہ کہ وہ توبہ کریں اور اچھے اعمال کریں۔ پس اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا اور رحیم ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ جو استثناء ہے، ''**الا الذین تابو و اصلحوا**.........کا، اِس استثناء کا تعلق ''**اولئک هم الفسقون**'' سے ہے اور ''**ولا تقبلوا لهم شهادةً**'' سے اِس کا تعلق نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اِس قسم کے لوگ پر یہ حد جاری ہو جائے تو اِس کے بعد بھی اگر وہ توبہ کریں، پھر بھی اِن کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔ صرف اِن کا فسق ختم ہو جائے گا۔ عادل بن جائیں گے۔ عادل ہونے کے باوجود اُن کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔ اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''**ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا**'' یہاں ابدا کا لفظ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''**ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا**'' یہ محکم ہے۔ ''ابداً'' کی قید یہاں موجود ہے۔

''**واشهدوا ذوی عدل منکم**'' اِس بات میں مفسّر ہے کہ ہر دو شخص جو عادل ہوں، اُن کی شہادت کو قبول کرو، چاہے وہ محدود فی القذف ہوں یا نہ ہوں۔ اَب یہاں اِس محکم کو مفسّر پر ترجیح دی جائے گی اور ہم محدود فی القذف کی شہادت قبول نہیں کر سکتے چاہے وہ ہزار بار توبہ کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ جو استثناء ہے، اِس استثناء کا تعلق ''**اولئک هم الفسقون**'' سے نہیں ہے بلکہ اِس کا تعلق ''**ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا**'' سے بھی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اس وقت تک اِن لوگوں کی شہادت قبول نہیں ہوتی جب تک یہ توبہ نہ کریں۔ جب یہ توبہ کریں تو اِن کا فسق بھی ختم ہو جائے گا اور اِس کے ساتھ ساتھ پھر اِن کی شہادت بھی قبول کی جائے گی۔

یہ اختلاف اِس لحاظ سے ہے کہ یہ جو اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ تم اِن لوگوں کی شہادت قبول مت کیا کرو تو اس میں عدمِ قبولِ شہادت کی علت کیا ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ عدمِ قبولِ شہادت کی علت فِسق ہے ''**واولئک هم**

الفاسقون'' چونکہ توبہ کے ذریعے سے اُس فسق کا خاتمہ ہو گیا تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم محدود فی القذف کی شہادت قبول نہ کریں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں ''**و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا**'' یہ حد کا ایک جزو ہے۔ یعنی وہ لوگ جو پاک دامن مومن عرتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں، اُن کی سزا کے دو جز ہیں۔ ایک جز تو یہ ہے کہ اُن کو اسّی کوڑے لگائے جائیں اور دوسرا جز یہ ہے کہ ہمیشہ کے لئے اُن کی شہادت کو رد کر دیا جائے تا کہ اس کے بعد وہ کسی معاملے میں شہادت نہ دے سکیں۔ تو گویا یہ حد قذف کا اور قذف کی جو سزا ہے، اُس کا ایک جزو ہے۔ اور فسق اِس کی علت نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''**و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا**'' تو ''**فاجلدوھم ثمنین جلدۃ**'' پر معطوف ہے۔ ''**اجلدوھم ثمنین جلدۃ**'' یعنی اسّی کوڑوں کی سزا اس بنا پر معاف نہیں ہو سکتی کہ ایک شخص نے کسی پاک دامن عورت کی طرف زنا کی نسبت کی اور اس کے بعد اُس نے کہا کہ میری تو توبہ ہے اور آئندہ میں ایسا نہیں کروں گا۔ تو توبہ کی بنا پر وہ شخص اسّی کوڑوں کی سزا سے بچ نہیں سکتا۔ اسی طریقے سے توبہ کے بعد وہ شخص اس سزا سے بھی بچ نہیں سکتا کہ ''**و لا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا**''

تو اختلاف اِس میں ہے کہ عدم قبول شہادت کس بنا پر ہے اور اِس کی علت کیا ہے؟

## محکم کی تین اقسام

۱۔ ایک تو وہ محکم ہے جس کا حکم اور جس کا مفہوم بذاتِ خود نا قابلِ تنسیخ ہو۔ یعنی اُس کا ایک ایسا مفہوم ہے کہ وہ مفہوم بذاتِ خود نا قابلِ تنسیخ ہے اور اُس کی تنسیخ نہیں ہو سکتی۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں وہ آیات جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی توحید یا اللہ تعالیٰ کی صفات سے ہے۔ یہ آیات بذاتِ خود محکم ہیں اور ان آیات کا مضمون بذاتِ خود نا قابلِ تنسیخ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں، اللہ تعالیٰ کی توحید میں اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں کسی قسم کا ردو بدل ہو نہیں سکتا۔ یہ بذاتِ خود نا قابلِ تردید اور نا قابلِ تنسیخ ہیں۔

۲۔ دوسرا محکم وہ ہے کہ اِس کلام کا جو مفہوم ہے اور اِس کلام سے جو مراد ہے وہ بذاتِ خود قابلِ تنسیخ تو ہے لیکن اِس کلام میں کوئی ایسی قید لگائی گئی ہے کہ اس قید کے بعد پھر اُس کلام میں

تنسیخ کادروازہ بند ہو جاتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''**ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا**'' اَب ''ابدا'' کی قید اگر نہ ہوتو ظاہر بات ہے کہ ''محدو دین فی القذف'' کی عدم قبول شہادت یہ ایک حکم ہے جو فروعات میں سے ہے۔ کہ ''محدودین فی القذف'' کی شہادت کو قبول کرلیا جائے یا نہیں لیکن ''ابدا'' کی قید جب لگ گئی تو اِس کے بعد تنسیخ کا دروازہ بند ہو گیا۔

گویا بعض محکمات ایسے ہیں کہ وہ بذاتِ خود قابلِ تنسیخ ہوتے ہیں لیکن جب اُن کے ساتھ ''ابداً'' وغیرہ کی قید لگ جاتی ہے تو اِس کے بعد پھر وہ قابلِ تنسیخ نہیں رہتے۔

۳۔ تیسری قسم کے محکمات وہ ہیں جو حضور ﷺ کے فوت ہونے کی وجہ سے (چونکہ وحی کا دروازہ بند ہو چکا ہے، اِس وجہ سے وہ) محکم ہیں یعنی اَب اُن میں تنسیخ نہیں ہوسکتی۔ اِس اعتبار سے تو پورے کا پورا قرآن مجید محکم ہے اور نبی ﷺ کی جتنی بھی احادیث ہیں وہ سب اِس حیثیت سے محکم ہیں۔ اِس لئے کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد وحی کا دروازہ بند ہو گیا۔ اَب نہ تو قرآن مجید کے احکام میں اِس کے بعد ردو بدل کی جاسکتی ہے اور نہ نبی ﷺ کے سنن میں اور نہ نبی ﷺ کے احکام میں اِس کے بعد ردو بدل ہوسکتی ہے اور نہ تنسیخ ہوسکتی ہے۔ اِس لحاظ سے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ پورا قرآن، تمام سنن محکم ہیں۔ تو یہ تقسیم ظہورِ مراد کے لحاظ سے تھی۔

## خفائے مراد

خفائے مراد کے لحاظ اور اعتبار سے بھی کلام کی تقسیم چار اقسام میں ہوتی ہے۔
خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ

### ا۔ خفی کی تعریف

خفی اُس کلام کا نام ہے، جس سے مراد مخفی ہو۔ یعنی صرف کلام کے سننے سے وہ معنیٰ، وہ مراد اور وہ مفہوم معلوم نہ ہوتا ہو اور سامع صرف کلام کے سننے سے اُس معنی کی تہہ تک نہ پہنچ سکتا ہو جو مراد ہو لیکن اِس خفا اور اِس مراد کے پوشیدہ ہونے کا جو منشا ہے، وہ لفظ بذاتِ خود اِس کا سبب نہیں ہوتا بلکہ یہاں کوئی اور امرِ عارض ہوتا ہے۔ اُسی امرِ عارض کی بنا پر مراد میں ایک قسم کا خفا پایا

جاتا ہے اور ایک قسم کی پوشیدگی پائی جاتی ہے۔ لیکن لفظ بذاتِ خود خفا کا منشا نہیں ہوتا۔

خفی ظاہر کے مقابلے میں ہے۔ جس طرح ظہور کے مراتب تھے۔ ظاہر، نص، مفسّر اور محکم۔ یہ سب میں ظہور کے مراتب تھے۔ لیکن ظاہر میں ظہور کا ادنیٰ مرتبہ تھا۔ تو ظاہر کے مقابلے میں خفی میں خفا کا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ یعنی کمزور درجے کا خفا۔ مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا'' (المائدہ۔۳۸)

چور مرد اور چور عورت کے ہاتھوں کو کاٹ ڈالو۔

قرآن مجید کی یہ آیت چوری کرنے والے میں تو بالکل ظاہر ہے کہ جو شخص چوری کرتا ہے اُس کے ہاتھ کاٹ دو۔ لیکن وہ شخص جو طرار ہے (یہ تیز وطرار کے معنی میں نہیں) یعنی جیب کترا ہے۔ لوگوں کی جیبوں کو کاٹتا ہے یا نباش ہے یعنی کفن چور ہے تو طرار یا نباش کے ہاتھ کو بھی کاٹ دیا جائے یا نہیں؟

گویا طرار اور نباش کے اعتبار سے قرآن مجید کی یہ آیت خفی ہے۔ یعنی یہ سامع پر مشتبہ ہے اور سننے والا اس آیت کے سننے سے یہ معلوم نہیں کر سکتا کہ جیب کترا اور نباش کے ہاتھ بھی کاٹے جائیں گے یا نہیں؟ سامع اِس کلام کے سننے سے اِس نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا کہ جیب کترے اور نباش کے ہاتھوں کو ہم کاٹ دیں یا نہیں؟

اَب یہاں پر موجود خفا ہے اور اِس خفا کا جو منشا ہے وہ ''اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ'' کا لفظ نہیں ہے۔ اس لئے کہ سرقے کا معنی اور مفہوم تو بالکل ظاہر ہے۔ بلکہ منشا صرف یہ ہے کہ جیب کترے کے لئے لغتِ عربی میں ایک مستقل لفظ وضع کیا گیا ہے طرار۔ عام لوگ جو چور ہوتے ہیں اُن کے لئے تو سارق کا لفظ ہے۔ لیکن جیب کترے کے لئے عربی لغت میں ایک مستقل لفظ کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کفن چور کے لئے بھی ایک مستقل لفظ کا اضافہ کیا گیا ہے اصطلاحِ عرب اور لغتِ عرب میں اور وہ ہے نباش۔

اَب ہم نے یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنی ہے کہ جیب کترے اور کفن چور کے لئے مستقل الفاظ کا اضافہ لغتِ عرب میں کیا گیا ہے یہ کیوں کیا گیا ہے؟ اِن میں وہ کون سی خصوصیات

موجود ہیں کہ جن کی بنا پر جیب کترے کو ہم سارق نہیں کہتے بلکہ اُسے طرار کہتے ہیں اور کون سی خصوصیت ہے جس کی بنا پر ہم کفن چور کو نباش کہتے ہیں اور سارق کا اطلاق اُس پر نہیں ہوتا۔ اِن کے متعلق جو مستقل الفاظ وضع کیے گئے ہیں، اُن کے متعلق سوچنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ لغتِ عرب میں یہ الفاظ جو خصوصی طور پر وضع کیے گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سارق کی بہ نسبت زیادہ کمال رکھتا ہے۔ یعنی وہاں سرقہ اور چوری کے معنی میں اضافہ ہوتا ہے۔ عام چوروں کی نسبت اُس کی چوری زیادہ مکمل ہے۔ جسے طرار کہتے ہیں۔

جہاں تک کفن چور کا تعلق ہے وہ اِس بنا پر ہے کہ جو عام چور ہیں وہ تو چوری کرتے ہیں اُن لوگوں سے جو یا تو سوئے ہوئے ہیں اور اُن کا ارادہ یہ ہے کہ ہم مال کی حفاظت کرتے ہیں لیکن وہ سوئے ہوتے ہیں یا یہ کہ وہ کہیں جا چکے ہیں اور اُس مقام پر موجود نہیں ہیں۔ لیکن یہ جو طرار ہے یعنی جو جیب کترا ہے، یہ اُس شخص کی چوری کرتا ہے جو بالکل بیدار ہے۔ بقائمی ہوش وحواس ہے۔ لیکن معمولی سے توجہ اُس کی دوسری طرف ہوگئی اور اِس معمولی سے بے توجہی سے وہ فائدہ اٹھاتا ہے اور جلدی سے اُس کی جیب کو کاٹ دیتا ہے۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ طرار عام چوروں کے مقابلہ میں زیادہ ماہرِ فن ہے۔ کیونکہ یہ معمولی سی غفلت کا فائدہ اٹھاتا ہے۔

اِس بنا پر فقہا یہ کہتے ہیں کہ جس طرح سے سارق کے ہاتھ کو کاٹا جاتا ہے اِس طرح طرار کے ہاتھ کو بھی کاٹا جائے گا۔ اِس لئے کہ یہاں چوری کا معنی بدرجہ اتم موجود ہے۔

جہاں تک نباش کا تعلق ہے تو وہ یہ کہتے ہیں کہ کفن چور کے ہاں چوری کا مفہوم ناقص ہے۔ اِس لحاظ سے کہ چوری کی جاتی ہے مالک سے یعنی جو اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو لیکن میّت کفن کی مالک نہیں ہوتی اور نہ وہ ارادہ رکھ سکتا ہے کہ میں اپنی کفن کی حفاظت کروں۔ صرف یہ بات ہے کہ کفن چور لوگوں سے شرماتا ہے کہ لوگ کہیں گے کہ فلاں کفن چور ہے۔ وہ دِن کے وقت کفن نہیں نکال سکتا بلکہ رات کے وقت نکالتا ہے۔ لیکن اِس کے مقابلے میں چور تو مالکِ جائیداد سے چوری کرتا ہے اور مالک کے مال سے چوری کرتا ہے اور یہ شخص چوری کرتا ہے میت سے اور میت مال کی مالک نہیں ہے۔

اِس اعتبار سے یہاں سرقے کے معنی میں نقصان پایا جاتا ہے۔ لہٰذا نباش کے ہاتھ کو

نہیں کاٹا جائے گا اور طرار کے ہاتھ کو کاٹا جائے گا۔ (فعل تو قبیح تر ہے لیکن جیسا کہ میں نے پہلے عرض کر دیا ہے کہ ایک حکمِ شرعی کا تعلق جب ایک مشتق سے ہو جائے تو اُس مشتق کا مصدر ہی حقیقت میں اُس حکم کے تعلق کے لئے علت کی حیثیت رکھتا ہے۔

مثلاً ''اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیُ فَاجْلِدُوْا'' یہاں یہ ظاہر ہے کہ اِس سزا کے لئے جو علت ہے وہ فعلِ زنا ہے، اِسی قطعِ ید کے لئے علت فعلِ سرقہ ہے اور فعلِ سرقہ یہاں بذاتِ خود مکمل طور پر موجود نہیں ہے۔ چاہے تعزیر کے طور پر آپ اُسے قتل بھی کر دیں وہ ایک اور بات ہے۔ لیکن حدِ شرعی کے طور پر آپ اُسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دے سکتے اِس لئے کہ بجائے خود وہ سارق نہیں ہے۔ یعنی سرقہ کا جو فعل ہے وہ اُس میں مکمل طور پر نہیں پایا جاتا۔ تو یہ ہے خفی کی مثال۔

## خفی کا حکم

خفی کا حکم یہ ہے کہ صرف تلاش سے اور مجرد طلب سے وہ خفا ظاہر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر یہاں ہم نے صرف معمولی سی تفتیش کر لی کہ یہ جو طرار اور نباش ہے لغتِ عرب میں، اور یہ جو مستقل الفاظ وضع کئے گئے ہیں تو اِس اختصاص کا منشا کیا ہے۔ جب یہ منشاءِ اختصاص ہمیں معلوم ہو گیا تو ہم نے واضح طور پر یہ کہا کہ طرار کے ہاتھ کاٹ ڈالنا اور نباش کے ہاتھ نہیں کاٹنا چاہئیں۔

## ۲۔ مشکل کی تعریف

مشکل اُس کلام کو کہتے ہیں کہ جس سے وہ مراد مخفی ہو اور سننے والا صرف کلام کے سننے سے مراد تک نہ پہنچ سکتا ہو اور اُس خفاء کا منشا یہ لفظ اور عبارت بذاتِ خود ہوں۔ خفی میں تو خفا کا منشاء وہ لفظ بذاتِ خود نہیں ہے لیکن مشکل میں خفا کا جو منشا ہے اور مراد کے چھپ جانے کا جو منشا ہے وہ بذاتِ خود لفظ اور عبارت ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

''نِسَاۗؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ'' (البقرۃ۔۲۲۳)

یہ تمہاری عورتیں تمہارے لئے کھیتیاں ہیں پس تم اپنی کھیتی کی طرف آؤ ''انی شئتم''

یہاں پر ''اَنّٰی'' کے دو معانی ہیں۔ کبھی کبھی ''اَنّٰی'' آتا ہے ''من این'' کے معنی

میں۔جیسا کہ حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق قرآن مجید میں آتا ہے۔

''كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقاً''

(آل عمران۔۳۷)

جب بھی حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام اُس محراب میں حضرت مریم کے پاس آتے تھے تو اُس کے پاس رزق تازہ تازہ دیکھتے تھے۔گرمیوں کے موسم کا پھل سردیوں میں اور سردیوں کے موسم کا پھل گرمیوں میں تو

''قَالَ يٰمَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا'' تو یہاں حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ ''اَنّٰى لَكِ هٰذَا'' یعنی ''من این لَكِ هٰذَا''۔یہ رزق جو ہر ایک دِن تمہارے پاس آتا ہے یہ کہاں سے؟ ''قَالَتْ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ'' حضرت مریم نے جواب دیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔تو اَب یہاں جو ''انی'' ہے یہ ''من این'' کے معنی میں ہے۔

اور کبھی کبھی ''انی'' ''کیف'' کے معنی میں آتا ہے۔مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے ذریعے سے حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام کو بشارت دی کہ

''يٰزَكَرِيَّا اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمِ ۨ اسْمُهٗ يَحْيٰى لَمْ نَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا'' (مریم۔۷)

کہ ہم تجھے خوشخبری دیتے ہیں ایک ایسے بچے کے ساتھ جس کا نام یحییٰ ہوگا اور اِس سے پہلے ہم نے اِس کا کوئی ہم نام نہیں بنایا ہے۔

''قَالَ اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ وَلَدٌ'' تو حضرت زکریا علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ کیسے میرا بچہ پیدا ہوگا۔

''وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَ امْرَاَتِيْ عَاقِرٌ''

حضرت مریم کو جب یہ خوشخبری دے دی گئی کہ تیرا لڑکا پیدا ہوگا تو حضرت مریم نے فرمایا

''اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلٰمٌ وَّلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشَرٌ''

میرا بچہ کیسے پیدا ہوگا حالانکہ کسی بشر نے مجھے مس نہیں کیا۔

''انّی '' کبھی ''من این '' کے معانی میں آتا ہے۔کبھی ''انّی '''' کیف '' کے معنی میں اور کبھی کبھی ''انّی '''' متی '' کے معنی میں بھی آتا ہے۔یعنی

''انّی القتال '' جنگ کب ہوگی ''متی القتال ''

اَب یہاں مذکورہ آیت یعنی ''نساء کم........الخ '' میں یہ معلوم نہیں کہ ''انّی '' کس معنی میں ہے۔اگر ''انّی '' کو ہم لیں ''من این '' کے معنی میں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گویا محل اور موضع کی تعمیم ہوگئی۔گویا کہ تم اپنی عورتوں کے پاس جاسکتے ہو جس مقام پر بھی جاؤ اور اس طرح خلاف وضع فطری فعل کی اجازت بھی نکل آئے گی، اِس لئے کہ ''من این '' سے معلوم ہوتا ہے تعمیم محل۔

اور اگر ہم ''انّی '' لے لیں ''کیف '' کے معنی میں کہ تم جاؤ تو چلے جاؤ لیکن جاؤ ایک مخصوص محل کی طرف تو یہاں صرف جماع کی کیفیات کی آزادی ہوگی لیکن جماع کے لئے ایک مخصوص محل ہوگا۔اَب معلوم نہیں کہ یہاں ''انی '' کے کیا معنی ہیں اَب یہ مشکل ہے۔

یہاں دو چیزوں کی ضرورت ہے ایک طلب اور دوسری چیز ہے تامل۔طلب کا معنی یہ ہے کہ ہم یہ تلاش کریں کہ لغت عرب میں ''انّی '' کتنے معنوں میں آتا ہے اور تامل کا مطلب یہ ہے کہ ہم کسی آیت کے سیاق وسباق کو دیکھیں کہ اِس آیت کے سیاق وسباق سے کون سا معنی متعین ہوتا ہے۔

جب ہم نے تلاش کی تو تلاش سے ہمیں معلوم ہوا کہ ''انی '' تین معنوں میں آتا ہے۔کبھی ''متی '' کبھی ''کیف '' اور کبھی کبھی ''من این '' کے معنی میں آتا ہے لیکن جس وقت ہم نے سیاق اور سباق کو ٹٹولا تو یہاں ہم نے دیکھا کہ ''انی '' سے پہلے ایک لفظ ہے ''حرثکم ''۔

''فاتوا حرثکم انی شئتم '' اور حرث کا معنی ہے کھیتی اور زرعی پیداوار۔اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تم بہر حال آؤ کھیتی کی طرف جو پیداوار کا محل ہے۔اَب ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ انسانی پیداوار کا محل کیا ہے؟ ظاہر بات ہے کہ انسانی پیداوار کا محل ایک ہی مخصوص مقام ہے اور عورت کے بدن کا جو پچھلا حصہ ہے وہ تو انسانی پیداوار کا محل نہیں ہے۔وہ تو گندگی کا محل ہے۔وہ تو محلِ حرث نہیں ہے بلکہ محلِ فرث ہے۔تو ''حرثکم '' کا لفظ اِس بات کی نشانی ہے اور اس بات

کی بالکل واضح دلیل ہے کہ یہاں "انّی" "من این" کے معنی میں نہیں ہوسکتا، جس کے نتیجے میں یہاں محل اور مقام کی تعیم ہوجائے۔ بلکہ "انّی" "کیف" کے معنی میں ہوگا۔

تو یہ مثال مشکل کی ہے۔ خفی میں صرف طلب کی ضرورت ہے اور مشکل میں طلب اور تامل دونوں کی ضرورت ہے۔ طلب اِس لحاظ سے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ یہ لفظ کتنے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور تامل اِس لحاظ سے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ اس آیت کے سیاق وسباق میں کہ یہاں کون سا معنی متعین ہے۔

## ۴۔ مجمل کی تعریف

مجمل اُس کلام کو کہتے ہیں جس سے مراد مخفی ہو اور خفائے مراد کا جو منشاء ہے، وہ یہ لفظ بذاتِ خود ہو، اور یہ خفا اِس حد تک ہو کہ سیاق وسباق کے ذریعے سے کوئی پتہ نہ چلتا ہو کہ اِس کلام سے متکلم کی مراد کیا ہے بلکہ متکلم کے بیان کی طرف وضاحت کی ضرورت ہو۔ متکلم کے بیان کے بغیر وہ خفا زائل نہ ہوتا ہو۔ ایک ایسا ابہام ہو کہ اُس ابہام کے ازالے کی کوئی صورت نہ ہو جب تک کہ متکلم واضح بیان نہ کرے، اِسے کہتے ہیں مجمل۔

### استفسار، تلاش اور تامل

مجمل میں تین چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

۱۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ہم متکلم سے تشریح کا مطالبہ کریں گے کہ اس سے مراد کیا ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ اُس بیان کے بعد پھر ہم تلاش کریں گے کہ متکلم نے اپنے بیان میں کیا کیا چیزیں ذکر کی ہیں۔

۳۔ تیسری بات یہ ہے کہ پھر غور وفکر کے بعد ہم متعین کریں گے کہ متکلم کے بیان میں جو چیزیں موجود ہیں وہ تمام چیزیں کس معانی میں پائی جاتی ہیں اور کس معنی میں نہیں پائی جاتیں۔ مجمل میں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ متکلم سے استفسار، تلاش اور تامل۔ تو اِس کے بعد کہیں جا کر اُس مجمل کا اجمال اور ابہام ختم ہوتا ہے۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''اَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ''

تم صلوٰۃ قائم کرو اور زکوٰۃ دو۔

اَب ہمیں معلوم نہیں ہے کہ ''اَلصَّلٰوۃ'' سے اللہ تعالیٰ کی مراد کیا ہے۔ اور ''الزکوٰۃ'' سے اللہ تعالیٰ کی مراد کیا ہے؟ پوری تفصیل کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے اور ہم اگر بہت زیادہ سیاق و سباق کو بھی نگاہ کر لیں اور زیادہ غور وفکر کر لیں تو غور وفکر کے نتیجے میں بھی ہمارے سامنے بالکل واضح چیز نہیں آتی کہ ''الصلوٰۃ'' کی شکل کیا ہے اور اِس کی ترتیب کیا ہے؟ اور ''الزکوٰۃ'' کا نصاب کیا ہے۔ اُس کی شرح کیا ہے؟

اَب اِس کا حل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے نمائندے کی حیثیت سے اپنے افعال اور اپنے اقوال کے ذریعے سے اول سے لے کر آخر تک صلوٰۃ کا مفہوم اور طریقہ بیان کر دیا ہے۔ یعنی اول سے لے کر آخر تک حضور ﷺ نے نماز پڑھی اور آپ نے فرمایا کہ

''صلوا کما رایتمونی اصلی''

اِس طریقے سے تم نماز پڑھو جس طریقے سے تم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔

اسی طرح ''وَاٰتُوا الزکوٰۃ'' کا معاملہ ہے۔ کہ حضور ﷺ نے اپنے ارشادات اور ہدایات کے ذریعے سے زکوٰۃ کی تفصیلات واضح کیں۔ اَب یہاں پر صحابہ کرام نے زکوٰۃ اور صلوٰۃ کے متعلق ایک استفسار کیا اور نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے متکلم ہی کی طرح تفصیلات واضح کیں۔ گویا کہ وہ تفصیلات اللہ تعالیٰ ہی نے واضح کیں۔

اس کے بعد ہم نے تلاش کر لیا کہ نبی ﷺ کے بیان میں کیا کیا چیزیں پائی جاتی ہیں اور نبی ﷺ کے افعال صلوٰۃ میں کیا کیا چیزیں ہیں۔

اس کے بعد پھر ہم نے تامل کیا اور غور وفکر کے نتیجے میں ہم نے یہ معلوم کیا کہ نماز میں فرائض کیا ہیں سنن اور مستحبات کیا ہیں اور کہاں سے شروع ہوتی ہے اور کہاں ختم ہوتی ہے۔ اسی طرح جب زکوٰۃ میں ہم نے غور وفکر کیا تو ہم نے معلوم کیا کہ زکوٰۃ کا کیا نصاب ہے

۔اِس کی شرح کیا ہے اور کتنے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔اِس کے مصارف کیا ہیں۔یہ تمام تفصیلات ہمیں نبی ﷺ کے بیان سے معلوم ہوئیں۔

''اَقِیمُوا الصَّلوٰۃَ وَ اٰتُوا الزَّکوٰۃَ'' مجمل کی مثال ہے۔لیکن حضور ﷺ کے بیان کے بعد یہ مجمل بالکل مفسّر بن گیا۔''المفسر من المجمل'' ہوگیا۔کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی کوئی آیت مجمل ہوتی ہے اور اِس کے بعد بیان تو ہوتا ہے لیکن بیان کے ذریعے سے پوری طرح مراد واضح نہیں ہوتی۔یعنی بیان، بیانِ صافی نہیں ہوتا بلکہ بیانِ غیر صافی ہوتا ہے۔کسی حد تک ابہام کا ازالہ تو ہوتا ہے لیکن ابھی کسی نہ کسی حد تک اُس میں ابہام باقی رہتا ہے۔مثال کے طور پر یہی آیت ہے

''وَ اَحَلَّ اللہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰو''

یہ آیت اِس بات پر تو دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس بیع کو حرام قرار دیا ہے جس میں زیادتی ہو لیکن اَب یہ معلوم نہیں ہے کہ کس قسم اور کس نوعیت کی زیادتی کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔تو یہ آیت ''ربٰو'' کے مفہوم، نوعیت اور حقیقت کے اعتبار سے بالکل مجمل ہے۔

حضور ﷺ نے ایک حدیث کے ذریعے سے کچھ تھوڑی سی تشریح ''ربو'' کی کردی۔اور یہی بات جو پہلے میں نے عرض کردی ہے کہ

''**الحنطة بالحنطة و الشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والفضة باالفضة والذهب بالذهب مثلاً بمثل يداً بيداً والفضل ربو**''

اِس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اِن چھ چیزوں کا تبادلہ اگر اپنے اجناس سے کیا جائے تو یہاں پر اگر ایک طرف میں اضافہ ہو تو یہ اضافہ مراد ہے ''وحرم الربٰو'' سے۔

لیکن اَب یہ معلوم نہیں ہے کہ صرف یہی اضافہ حرام ہے یا اِن چھ اشیاء کے ماسوا دیگر اشیاء کا تبادلہ اگر ہم کرلیں اپنے اجناس کے ساتھ اور وہاں بھی اگر اِسی قسم کا اضافہ ہو تو کیا وہ بھی حرام ہے۔اِس کا تذکرہ حضور ﷺ نے نہیں فرمایا۔اِسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

''**خرج النبیّ عنّا ولم يبين لنا ابواب الربوٰ بياناً شافياً**''

کہ نبی ﷺ ایسی حالت سے ہم سے نکلے اور نبی ﷺ کا ایسی حالت میں انتقال ہوا کہ ہمارے لئے انہوں نے ''ربوٰ'' کے جو ابواب ہیں وہ مکمل طریقے سے بیان نہیں فرمائے۔

یہ حقیقت تو ہمارے سامنے واضح ہوگئی کہ ان چھ اشیاء کا تبادلہ اگر اجناس سے ہو یا جنس سے ہو۔ یہاں اگر ایک جانب میں اضافہ ہو تو یہ ''ربو'' ہے۔ لیکن ہمیں یہ حقیقت معلوم نہ ہو سکی کہ اس چھ چیزوں کے ماسوا ''ربوٰ'' کی کیا شکل ہے۔ اور کیا صورت ہے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

**''خرج النبیّ عنّا ولم یبین لنا ابواب الربوٰ بیاناً شافیاً''**

''نبیؐ ہم سے نکل گئے اور ربوٰ کے ابواب آپؐ نے بیانِ شافی کے ذریعے سے بیان نہیں فرمائے''

اور آپ ﷺ نے فرمایا ''**فدع الربوٰ والریبة**''

پس تم سود کو بھی چھوڑ دو اور سود کے شبہ کو بھی چھوڑ دو۔

حضور ﷺ کے اِس بیان کے ذریعے سے قرآن مجید کی آیت ''وحرم الربوٰ.....

یہ اجمال سے نکل گئی لیکن اشکال کی طرف آ گئی، یعنی خفا میں ایک مرتبہ کم ہوگئی۔

**''وخرجت ھذہ الآیة عن حیز الاجمال الیٰ حیز الاشکال''**

اب یہ آیت مجمل نہیں رہی بلکہ مشکل بن گئی۔ یہ خفا میں ایک مرتبہ کم ہوگئی۔

اِس کے بعد خود اہلِ علم کا اِس میں اختلاف ہے کہ کیا ''ربو'' کی حرمت صرف اِن چھ چیزوں میں ہے اور کیا اِن چھ اشیاء کے علاوہ باقی اشیاء کا تبادلہ اگر ہو بھی جائے اپنے اجناس سے تو کیا وہاں کوئی اضافہ ''ربو'' نہیں ہے؟ جیسا کہ اصحاب ظواہر کہتے ہیں۔

لیکن فقہائے مجتہدین کہتے ہیں کہ اِن چھ چیزوں پر ''ربو'' کی حرمت مقصود نہیں ہے اور اِن کا تذکرہ نبی ﷺ نے بطورِ مثال کیا ہے اور اِن کے علاوہ بھی ''ربو'' کی حرمت کا حکم جاری ہوتا ہے۔

اَب پھر یہاں یہ سوال ہے کہ ''ربو'' کی حرمت یا علت کیا ہے؟

شافعیہ اِس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ ''ربوا'' کی حرمت یا علت طعم اور ثمنیت ہے۔ یعنی ان میں سے جو چار چیزیں ہیں وہ مطعومات میں سے ہیں یعنی باقاعدہ کھائی جاتی ہیں۔ نمک، کھجور، گندم اور جو اور دو چیزیں ایسی ہیں کہ وہ اثمان میں سے ہیں یعنی وہ ثمن ہیں۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو ''ربوا'' کو حرام کیا ہے اور بیع کو حلال کیا ہے۔ تو مناسب یہ ہے کہ ہم ''ربوا'' کی حرمت کے لئے ایسی چیز کو علت قرار دیں جس چیز کے لئے قدر و قیمت ہو اور جو لوگوں کی نگاہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہو۔ ظاہر بات ہے کہ معمولی معمولی چیزیں جو لوگوں کی نگاہ میں کچھ خاص اہمیت نہیں رکھتیں اُن سے لوگ ایک معمولی تنبیہ کے بعد بھی رک جائیں گے اور منع ہو جائیں گے۔ اَب اِس قدر صریح تنبیہ بھی موجود ہے کہ ''اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰو'' اور پھر یہ بھی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

''فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَ رَسُوْلِہٖ'' (البقرہ۔ ۲۷۹)

تم نے اگر سود کے بقایا کو نہ چھوڑا تو اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی طرف سے جنگ کے لئے آمادہ اور تیار ہو جاوٴ۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ ''ربوا'' اُن چیزوں میں ہے، جن چیزوں کی انسانوں کی نگاہ میں بہت زیادہ اہمیت ہے۔ اِس لئے کہ اُن لوگوں کے لئے ''ربوا'' کو چھوڑنا مشکل تھا۔ اِسی لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ تنبیہات آئیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ ''ربوا'' کی حرمت کی جو علت ہے وہ ایسی علت ہو جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ ''اموالِ ربو'' جن میں ''ربوا'' جاری ہے اِن میں ایک قسم کی قدر و قیمت ہے اور اہمیت ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر قدر و قیمت یا اہمیت ہے تو مطعومات کی ہے یا اثمان کی ہے۔ مطعومات کی جو اہمیت ہے وہ تو ظاہر ہے۔ جو چیزیں کھائی جاتی ہیں اور انسان اُن کو بطورِ غذا استعمال کرتا ہے اُن چیزوں پر انسانی زندگی کا انحصار ہے اور انسان کی بقا کا انحصار ہے۔ اَب وہ چیزیں جن پر انسان کی زندگی اور بقا کا انحصار ہے اُن سے احتراز کرنا اور اُن سے بچنا انسان کو بالکل مشکل نظر آتا ہے۔ اور انسان کی نگاہ میں ان چیزوں کی اہمیت بالکل ظاہر ہے۔

جہاں تک اثمان کا تعلق ہے یعنی سونے اور چاندی کا تو شافعیہ کہتے ہیں کہ ظاہر بات ہے کہ سونا اور چاندی ذریعہ تبادلہ ہے۔ زرِ تبادلہ بھی ہے اور سونے اور چاندی کے ذریعے ایک

انسان ان تمام ضروریاتِ زندگی کو خرید سکتا ہے اور حاصل کر سکتا ہے۔ آرام و راحت سے رہ سکتا ہے۔ اِسی لئے شافعیہ نے کہا کہ ''طعم'' اور ''ثمنیت'' ربوٰ کی حرمت کے لئے علت ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ان چیزوں سے تو انسان روزی حاصل کرتا ہے اور بوقتِ ضرورت ان کو ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے۔ اَب وہ چیزیں جن پر ایک انسان کی بقا کا انحصار ہے ایک انسان کی زندگی کا انحصار ہے اَب اُن چیزوں کی قدر و قیمت اور اہمیت تو ظاہر ہے لیکن وہ چیزیں جو تھوڑی مدت کے بعد پھر سڑ جاتی ہیں اور خراب ہو جاتی ہیں، تو ایسی چیزیں انسان کی زندگی میں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔ یعنی یہ دودوھ اور لسی وغیرہ، یہ معمولی چیزیں ہیں اور ایسی معمولی چیزیں کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔

اگر اللہ تعالیٰ کا منشاء اِس قسم کی معمولی چیزوں میں ''ربٰو'' کو حرام قرار دینا ہوتا تو اس قدر شدید تنبیہات کی ضرورت نہ تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اُن مطعومات کے بارے میں ممانعت ربوٰ کی کر رہے ہیں جن پر انسانی زندگی کا انحصار بھی ہے اور بوقتِ ضرورت اُن کو ذخیرہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ مالکیہ اسی بنا پر فرماتے ہیں کہ اِس کی جو علّت ہے وہ علّت اقتیات و اِدّخار ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سب سے زیادہ ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ ہم اِس نص کی طرف دیکھیں اور حضور ﷺ کی اِس حدیث کو ہم دیکھیں کہ اِن میں کیا اشارات ہیں؟ کن علل اور کن اوصاف کی طرف اشارات ہیں؟

وہ علل جن کا تعین حضور ﷺ کے اشارات کے ذریعے سے ہو سکتا ہے وہی علل حقیقت میں ''ربوٰ'' کی حرمت کے لئے علل ہوں گے اور اُن کے مقابلے میں ہم اِس قسم کے عقلی دلائل کو اہمیت نہیں دے سکتے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں پر اِس حدیث میں اِس کا ذکر بھی ہے۔

**''الحنطة بالحنطةو الشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح و الفضة بالفضة و الذهب بالذهب مثلاً بمثل' يداً بيداً و الفضل ربو''**

اَب یہاں چار چیزوں کے ساتھ کیلا بکیلٍ ہے۔ اور دو چیزوں کے ساتھ وزناً بوزنٍ کا

تذکرہ ہے۔ نبی ﷺ نے اپنے ارشاد کے ذریعے اِس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ''ربٰو'' کی حرمت کی جو علت ہے اُن میں سے ایک چیز تو یہ ''کیل اور وزن'' ہے۔ اِس لئے کہ چار چیزوں کے ساتھ کیل کا تذکرہ ہے اور دو کے ساتھ وزن کا تذکرہ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تم گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو کیلٍ بکیلٍ یعنی پیمانہ بہ پیمانہ۔

دوسری چیز یہ ہے کہ نبی ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ

''الحنطة بالحنطة'' گندم کو گندم کے بدلے میں بیچو۔ ''الشعیر بالشعیر'' جو کو جو کے بدلے میں بیچو۔ اَب اِس میں حکمت اور مصلحت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے اِن چھ اشیاء کا تذکرہ کیا اور اِن کے تبادلے کے متعلق فرمایا کہ ان کو جب تم بیچو ان کی جنس کے بدلے میں ''والفضل ربو''

ایک اور حدیث میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم اذا کان یداً بیدٍ''

جب دو، عین مختلف ہو جائیں یعنی دو مختلف اجناس ہوں تو تم ہر ایک کو دوسرے کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو جب کہ وہ ہاتھ پر ہاتھ ہو، نقد پر نقد ہو۔ جہاں جنس مختلف ہوتی ہے یعنی جنس ایک نہیں رہتی وہاں تفاضل بھی جائز ہوتا ہے۔ جیسا کہ نبی ﷺ کی اِس حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔ اِس حدیث کے اپنے اشارات اِس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ حرمت ربو کی علت قدر اور جنس ہونی چاہیئے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک تو ہے حقیقتِ ربو اور دوسری ہے شبہ ربو۔ ربو تو کہتے ہیں تفاضل کو یعنی زیادتی کو، اگر قدر اور جنس دونوں موجود ہیں تو وہاں حقیقتاً یہ تفاضل اور یہ زیادتی حرام ہے چاہے نقد نقد کیوں نہ ہو۔

مثال کے طور پر اگر ہم گندم کے بدلے میں بیچیں، جو کو جو کے بدلے میں بیچیں۔ کھجور کو کھجور اور نمک کو نمک کے بدلے میں بیچیں۔ اَب یہاں اگر ایک طرف میں کچھ اضافہ ہو تو یہ اضافہ قطعاً حرام ہے۔ اِس لئے کہ یہاں دونوں صفات موجود ہیں۔ یعنی جنس بھی ہے

جنس کا بیع جنس کے ساتھ اور وہاں قدر بھی ہے۔تو جہاں قدر اور جنس دنوں موجود ہوں وہاں تفاضل حرام ہوگا یعنی ایک طرف کا اضافہ حرام ہوگا۔لیکن ان میں سے اگر ایک چیز ہے اور ایک نہیں ہے یعنی جنس نہیں ہے لیکن قدر موجود ہے یعنی ہم جو بیچتے ہیں گندم کے بدلے، کھجور بیچتے ہیں جو کے بدلے، کھجور بیچتے ہیں نمک کے بدلے۔اب یہاں کیل تو ہے لیکن جنس نہیں ہے۔

نبی علیہ ﷺ نے فرمایا کہ

''اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدً بیدٍ''

جب دونوں جنسیں مختلف ہو جائیں تو آپس میں تبادلہ کرو جس طریقے سے بھی ہو جب کہ وہ بالکل نقدا نقد سودا ہو۔فرض کیجئے اگر جنس ہے لیکن کیل نہیں ہے یا وزن نہیں ہے مثال کے طور پر ایک مٹھی گندم ہے، یہ ہم بیچتے ہیں اور دو مٹھی حاصل کرتے ہیں۔ایک انڈے کے بدلے میں دو انڈے حاصل کرتے ہیں یا ایک پیسے کے بدلے میں دو پیسے حاصل کرتے ہیں۔ایک اخروٹ کے بدلے میں دو اخروٹ حاصل کرتے ہیں۔تو اِس قسم کی بیع میں بھی ربوٰ کی صورت نہیں ہے، تفاضل جائز ہے۔اِس لئے کہ یہاں اگر چہ جنس موجود ہے لیکن کیل نہیں ہے اور وزن نہیں ہے یعنی نہ اس کو تولا جاتا ہے اور نہ پیمانے کے ذریعے دیا جاتا ہے۔اِسی طریقے سے ایک انڈے اور ایک مٹھی گندم کی مثال ہے۔یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔اور اگر اِن میں سے ایک صفت ہے اور ایک نہیں ہے تو تفاضل تو جائز ہے لیکن یہاں قرض نہیں ہو سکتا۔فرض کیجئے کہ اگر ہم ایک مٹھی گندم دیتے ہیں اور دوسرے سے کہتے ہیں کہ وہ دو ماہ کے بعد دو مٹھی گندم دے گا تو یہ حرام ہے یعنی یہ ربوٰ النسیہ ہے اور یہ حرام ہے۔ایک تو ہے ربوٰ الفضل اور ایک ہے ربوٰ النسیہ۔اِس لئے کہ ایک نقد ہے اور ایک ہے گویا کہ میعاد۔اس میں اگر چہ حقیقتاً تفاضل نہیں ہے لیکن شبہ تفاضل موجود ہے۔تو اَب شبہ تفاضل، یہ بھی ایسا ہے گویا ''النقد خیر من النسیة'' یعنی نقد میعاد سے بہتر ہے۔تو اِس شبہ کے رد کے لئے یہ کافی ہے کہ اِن دو علتوں میں سے کوئی ایک علت موجود ہو۔

لیکن حقیقتِ ربوٰ کی حرمت کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دونوں علتیں موجود ہوں۔یعنی قدر بھی موجود ہو اور جنس بھی موجود ہو۔

## ۴۔ متشابہ کی تعریف

متشابہ اُس کلام کو کہتے ہیں کہ جس سے مراد مخفی ہو اور اِس طریقے سے مخفی ہو کہ بالکل سرے سے یہ اُمید نہ ہو کہ اس دنیا میں یہ مراد بھی واضح ہو گی۔ اِس مراد کے واضح ہونے کی سرے سے اُمید ہی منقطع ہو یعنی متکلم نے سرے سے اس دنیا میں اُس کا بیان ہی نہ کیا ہو، اِسے متشابہ کہتے ہیں۔

## متشابہ کا حکم

متشابہ کا حکم یہی ہے کہ ہم مجمل طور پر یہ اعتقاد کریں گے کہ اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے متشابہ سے، وہ حق ہے۔ لیکن ہم خصوصی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ ہم عمل سے توقف کریں گے اِس لئے کہ عمل تو علم پر موقوف ہے۔ جب ہمیں متعین طور پر یہ معلوم نہیں کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے تو عمل تو کر نہیں سکتے۔ عمل سے تو ہم اپنا ہاتھ روک لیں گے لیکن اجمالی طور پر ہمارا اعتقاد یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی اِس سے جو مراد ہے وہ حق ہے، تو یہ متشابہ ہے۔

## متشابہ کی تین اقسام و متشابہ کے احکام ہیں۔

اَب خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ اِن میں جو ترتیب ہے وہ وہی ترتیب ہے جو ظاہر، نص، مفسّر اور محکم میں ہے۔ جس طرح ظاہر میں ظہور کا ادنیٰ درجہ ہے تو خفی اُس کے مقابلے میں ہے اور اُس میں خفا کا ادنیٰ درجہ ہے۔ نص میں ظہور ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ہے تو مشکل میں خفا خفی کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ مفسّر میں تو اُس سے بھی زیادہ ظہور ہے، تو مجمل میں مشکل سے بھی زیادہ خفا ہے اور محکم وہ ظہور میں بہت زیادہ اعلیٰ مرتبہ رکھتا ہے، تو اِسی طرح متشابہ خفا میں اعلیٰ مرتبہ رکھتا ہے۔

اَب گویا خفی ظاہر کے مقابلے میں اور مشکل نص کے مقابلے میں اور مجمل مفسر کے مقابلے میں اور متشابہ محکم کے مقابلے میں ہے۔ یہاں دوسری تقسیم مکمل ہوگئی۔

## متشابہ کی قسمیں

متشابہ کی تین قسمیں ہیں۔

ا۔ متشابہ صرف لفظ کے اعتبار سے۔ متشابہ باعتبار لفظ کی مثال جیسے **یزفون، العین**۔

۲۔ متشابہ باعتبار معنی۔ متشابہ باعتبار معنی کی مثال جیسے صفاتِ الٰہی اور اوصاف قیامت۔

۳۔ متشابہ باعتبار لفظ و معنی۔ متشابہ باعتبار لفظ و معنی کی مثال جیسے

ا۔ **اقتلو المشرکین** ۔کیت یعنی وزن کے اعتبار سے متشابہ ہے۔

ب۔ **فانکحوا ما طاب لکم من النساء**۔ کیفیت کے اعتبار سے متشابہ ہے کہ نکاح کا حکم وجوب کے لئے ہے یا استحباب و اباحت کے لئے۔

ج۔ ناسخ و منسوخ جیسے **اتقو اللہ حق تقاتہ**۔ زمان کے اعتبار سے متشابہ ہے۔

د۔ **ولیس البر بان تاتو البیوت من ظھورھا**۔ مکان اور پس منظر کے اعتبار سے متشابہ ہے۔

ہ۔ نماز و نکاح شروط صحت و فساد کے اعتبار سے متشابہ ہیں۔

پھر متشابہ کی مراد کو سمجھنے کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں۔

ا۔ وہ متشابہ جس کی مراد کو سمجھنا کسی انسان کے لئے ممکن نہیں۔ جیسے حروف مقطعات کا علم، قیامت کے قائم ہونے کا وقت وغیرہ۔

۲۔ وہ متشابہ جس کی مراد کو سمجھنا انسان کے لئے ممکن ہے جیسے مشکل الفاظ، مغلق احکام۔

۳۔ وہ متشابہ کہ راسخین فی العلم اس کی مراد معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن عام لوگوں کے لئے ممکن نہیں ہوتا۔

مندرجہ بالا بحث کا تعلق علوم قرآن یا اصول تفسیر سے ہے۔ جہاں تک اصول فقہ کا تعلق

ہے، اس کے لئے متشابہ کی دو ہی قسمیں ہیں جن کا ذکر پہلے بیان کیا جا چکا ہے یعنی نمبر ۱ اور نمبر ۳۔ ان کا ذکر بھی بعض اہلِ علم نے کیا ہے، بعض نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اس لئے حضرت شیخ نے اصولِ فقہ کے لیکچر میں اگر تفصیل بیان نہیں کی تو یہ ضروری نہیں۔

مندرجہ بالا دو قسموں کا ذکر حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے تفسیر معارف القرآن میں اِن الفاظ میں کیا ہے۔

''متشابہ ان آیات کو کہتے ہیں کہ جن کی مراد اور معنی کے معلوم اور متعین کرنے میں کسی قسم کا اشتباہ اور التباس واقع ہو جائے اور چونکہ اشتباہ اور تشابہ ایک امر اضافی ہے۔ جس کے درجات اور مراتب ہیں۔ اس لئے متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔

ایک متشابہ تو وہ ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی نہ تو امید ہی باقی رہی ہو اور نہ اس کی مراد معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ اور امکان ہو۔ جیسے مقطعات قرآنیہ الم۔ المر۔ طسم وغیرہ وغیرہ۔ نہ لغت سے ان کے معنی معلوم ہو سکتے ہیں اور نہ شریعت نے ان کے معنی بیان کئے ہیں۔ اور دوسری قسم متشابہ کی یہ ہے کہ

آیت میں اجمال اور ابہام یا اشتراک لفظی کی وجہ سے اُس کی مراد میں اشتباہ پیش آ گیا ہو۔ متشابہ کے یہ معنی اصطلاحی، مجمل اور موؤل کو بھی شامل ہیں۔ پس اگر آیت میں متشابہات سے پہلے معنی مراد لئے جائیں تو اس معنی کو متشابہ کی مراد سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کو معلوم نہیں۔

اور اگر متشابہات کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں تو اس معنی کے اعتبار سے متشابہات کے معنی اور تاویل، راسخین فی العلم کو بھی بقدر اپنے علم اور فہم کے معلوم ہو جاتے ہیں۔ اگر چہ اصل کنہ اور حقیقت اور پوری کیفیت اللہ ہی کو معلوم ہوتی ہے۔ لیکن راسخین فی العلم جب محکمات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور خداداد علم وفہم سے ان میں غور وفکر کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے جتنی تاویل اور معنی ان پر واضح کرنا چاہتے ہیں اتنی معنی اور تاویل اُن پر واضح فرما دیتے ہیں۔ اور متشابہ کی قسم اوّل کو اصطلاح میں متشابہ حقیقی کہتے ہیں۔ اور متشابہ کی قسم ثانی کو متشابہ اضافی کہتے ہیں۔''

(متشابہ ۔ اقتباس از معارف القرآن)

''ثم المتشابه علیٰ نوعین۔ نوع لا یعلم معنا ہ اصلاً
کالمقطعات فی اوائل السور مثل آلم حم فانها یقطع کل
کلمة منها عن الآخر فی التکلم ولا یعلم معنا ہ لانه یوضع فی
کلام العرب لمعنی ما الا لغرض الترکیب و نوع یعلم معنا ہ
لغة لکن لا یعلم مراد الله تعالیٰ لان ظاهره یخالف المحکم
مثل قوله تعالیٰ یدالله و وجه الله والرحمن علی العرش استوی
ووجوه یومئذٍ ناضرة الیٰ ربها ناظرة وامثاله ویسمی هذه
ایات الصفات۔''

(اقتباس۔نورالانوارازملا جیون)

توضیحی اضافہ۔ ازحافظ محمد عارف

# کتاب اللہ کی تیسری تقسیم

## (حقیقت ومجاز)

# کتاب اللہ کی تیسری تقسیم

## حقیقت اور مجاز

### حقیقت کی تعریف

اگر ایک لفظ ایک ایسے معنی میں مستعمل ہے، جس معنی کے لئے وہ لفظ متعین اور موضوع کیا گیا ہے اُس اصطلاح میں جس اصطلاح کے اعتبار سے متکلم اور مخاطب کے درمیان گفتگو جاری ہے تو یہ لفظ اس معنی میں حقیقت ہے۔

### مجاز کی تعریف

اور اگر ایک لفظ ایک ایسے معنٰی میں مستعمل ہے جس معنی کے لئے وہ لفظ متعین اور موضوع نہیں کیا گیا ہے اُس اصطلاح میں جس اصطلاح کے اعتبار سے متکلم اور مخاطب کے درمیان آپس میں گفتگو جاری ہے۔ یہ مجاز کہلاتا ہے۔ اِس کی تفصیل یہ ہے۔

### حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے بحث کے چار پہلو

۱۔لغت ۲۔ عرف عام ۳۔ شریعت ۴۔عرفِ خاص

متکلم اور مخاطب کے درمیان گفتگو کبھی لغت کے اعتبار سے اور کبھی عرف، عام کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

یعنی عرف عام اور عرف روائت کے اعتبار سے متکلم کلام کرتا ہے اور الفاظ کا استعمال کرتا ہے۔ کبھی کبھی متکلم اور مخاطب کے درمیان گفتگو شریعت کی اصطلاحات کے پیشِ نظر ہوتی ہے اور کبھی اِن کے درمیان گفتگو شریعت کی اصطلاحات کے علاوہ کسی اور عرفِ خاص اور کسی دوسری اصطلاح کی بنا پر ہوتی ہے۔ مثلاً ان کے درمیان گفتگو متکلمین کی اصطلاحات میں ہو جاتی ہے۔ کبھی فلاسفہ کی اصطلاحات استعمال میں لائی جاتی ہیں اور کبھی علمائے اہلِ عربیت کی اصطلاح میں ہوتی ہے۔

## حقیقتِ لغویہ

اگر ایک لفظ مستعمل ہو ایسے معنی میں، جس کے لئے اُس لفظ کو متعین اور وضع کیا گیا ہو لغت میں اور متکلم اور مخاطب کے درمیان بھی گفتگو لغت کے اعتبار سے ہو رہی ہو، اِس لفظ کا اِس معنی میں استعمال حقیقتِ لغویہ کہلاتا ہے۔

## مجازِ لغوی

اور اِسی اصطلاح کے اعتبار سے اگر یہ لفظ ایسے معنی میں استعمال ہو جائے، جس معنی کے لئے یہ لفظ لغت میں متعین اور موضوع نہیں کیا گیا لیکن معنی موضوعٌ لہ کے ساتھ اِس معنی کی کچھ مناسبت اور علاقہ ہے تو ایسے لفظ کو ہم مجازِ لغوی کہیں گے۔

## حقیقتِ عرفیہ

اور اگر کوئی لفظ عرفِ عام کے لحاظ سے کسی معنی کے لئے وضع اور متعین ہے۔ اور متکلم اور مخاطب کے درمیان گفتگو بھی عرفِ عام کے لحاظ سے ہو تو یہ لفظ جو مستعمل ہے اپنے معنی موضوع لہ میں تو اِسے ہم حقیقتِ عرفیہ کہیں گے۔

## مجازِ عرفی

اور اگر اِسی اصطلاح کے اعتبار سے یہ لفظ دوسرے معنی میں مستعمل ہو، جس کے لئے یہ لفظ عرفِ عام میں متعین اور موضوع نہیں کیا گیا تو اِس لفظ کو ہم مجازِ عرفی کہیں گے۔

## حقیقتِ شرعیہ

اگر ایک لفظ اصطلاحِ شریعت میں ایک معنی کے لئے موضوع اور متعین کیا گیا ہے اور گفتگو بھی متکلم اور مخاطب کے درمیان اصطلاحِ شریعت کے اعتبار سے ہے۔ اب اگر یہ لفظ اسی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو اِسے حقیقتِ شرعیہ کہیں گے

## مجازِ شرعی

اور اگر یہ لفظ اِسی اصطلاح کے اعتبار سے مستعمل ہے کسی اور معنی میں، جس کے لئے شریعت میں یہ لفظ موضوع اور متعین نہیں کیا گیا ہے تو یہ لفظ مجازِ شرعی کہلائے گا۔

## حقیقت اصطلاحیہ

اگر یہ لفظ ایک خاص اصطلاح کے اعتبار سے مثلاً منطقیین یا فلاسفہ کی اصطلاحات، تو اُس خاص اصطلاح کے اعتبار سے شریعت کے ماسوا اگر یہ لفظ کسی معنی کے لئے وضع اور متعین کیا گیا ہے تو اِسی معنی میں اِس لفظ کا استعمال حقیقتِ اصطلاحیہ کہلاتا ہے۔

## مجازِ اصطلاحی

اور کسی دوسرے معنی میں اس کا استعمال مجازِ اصطلاحی کہلاتا ہے۔

اس ترتیب سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آتی ہے کہ حقیقت اور مجاز کی چار چار اقسام ہیں۔ یعنی حقیقت لغوی، حقیقتِ عرفی، حقیقتِ شرعی اور حقیقتِ اصطلاحی

اور اِسی طرح مجاز کی یہ چار اقسام ہیں۔

یعنی مجاز لغوی، مجاز عرفی، مجاز شرعی اور مجازِ اصطلاحی

## مجاز کی تعریف

یہ لفظ ایک ایسے معنی کے لئے مستعمل ہے جو اس لفظ کا معنی موضوع لہ نہیں ہے۔ یعنی یہ لفظ اِس اصطلاح کے اعتبار سے جس اصطلاح کے اعتبار سے گفتگو ہے، اِس معنی کے لئے متعین اور موضوع نہیں کیا گیا۔

یہ ضروری ہے کہ یہ معنی، معنی موضوع لہ کے ساتھ کوئی خاص علاقہ رکھتا ہو اور اِن کے درمیان کوئی خاص مناسبت ہو۔

بغیر کسی علاقے اور بغیر کسی مناسبت کے یہ صحیح نہیں ہے کہ اس لفظ کو ہم جس معنی میں بھی چاہیں، استعمال کریں بلکہ معنی مجازی اور معنی لغویہ حقیقی کے درمیان کوئی علاقہ اور کوئی مناسبت ہونی چاہیئے۔

ایک تو اُن کے درمیان علاقہ ہونا چاہیئے اور دوسری چیز یہ ہے کہ کوئی ایسا قرینہ ہونا چاہیئے کہ جس کے پیشِ نظر اُس لفظ کا معنی حقیقی مراد نہ لیا جا سکتا ہو اور اُس قرینے کے پیشِ نظر معنی مجازی متعین ہو۔

اور تیسری چیز یہ ہے کہ یہ بھی ضروری ہے کہ آخر وہ کیا نکتہ ہے، وہ کیا غرض ہے کہ یہاں پر ایک ایسا لفظ نہ لایا گیا جو اِس معنی مراد پر حقیقت کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو بلکہ اُس مقام پر ایک ایسے لفظ کو لایا گیا جو اُس مراد پر بطریقِ مجاز دلالت کرتا ہو۔

## مثال

"رایت اسداً یرمی"

کہ میں نے ایک ایسے شیر کو دیکھا جو تیر اندازی کرتا رہتا ہے۔

ظاہر بات ہے کہ یہاں پر لفظِ "اسد" کا استعمال حیوان شجاع کے معنوں میں ہوا ہے۔ یعنی بہادر آدمی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اور بہادر آدمی کا معنی لفظِ اسد کے لئے موضوع لہ نہیں ہے۔

اَب یہاں پر تین اہم باتوں کی ضرورت ہے۔

## علاقہ اور مناسبت

پہلی چیز یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مناسبت اور علاقہ کیا ہے۔ کس مناسبت کے اعتبار سے لفظِ اسد کا استعمال ایک دلیر اور بہادر آدمی میں ہوا ہے؟ بہادر آدمی اور اسد کے درمیان "علاقہ تشبیہ" ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شیر اور دلیر آدمی کے درمیان جراءت اور بہادری "صفتِ مشترکہ" ہے۔ دلیری اِن کے درمیان ایک مشترک صفت ہے۔ اِسی مشترک صفت کی بنا پر یہاں لفظ "اسد" کا استعمال ایک شجاع اور دلیر آدمی کے لئے ہوا ہے۔

## قرینہ

دوسری بات یہ ہے کہ وہ قرینہ، جس سے ہم یہ معلوم کرلیں کی یہاں "اسد" سے مراد معنی حقیقی نہیں ہے بلکہ "اسد" سے مرا معنی مجازی ہے۔ وہ قرینہ "یرمی" کا لفظ ہے۔

میں نے ایک ایسے شیر کو دیکھا جو تیر اندازی کرتا ہے۔

ظاہر بات ہے کہ اسد کا حقیقی معنی یعنی شیر تیر اندازی نہیں کرسکتا۔ اِس سے یہ معلوم ہوا کہ یہاں اِس جملہ میں "اسد" سے مراد معنی مجازی ہے۔ اور وہ معنی مجازی "دلیر اور جراءت مند

آدمی'' ہے جو تیر اندازی کرتا ہے۔

## داعی

تیسری بات یہ ہے کہ اُس مراد کو تو ہم یوں بھی ظاہر کر سکتے تھے کہ

'' رایت رجلاً شجاعاً یرمی''

''میں نے ایک بہادر آدمی کو دیکھا کہ وہ تیر اندازی کرتا ہے''

اَب یہاں ''رجل شجاع'' کے بجائے لفظ ''اسد'' کا استعمال کیوں کیا گیا ہے؟ حالانکہ اگر ہم یہ ذکر کرتے کہ

'' رایت رجلاً شجاعاً یرمی ''تو کلام میں کوئی مجاز نہ ہوتا لیکن جب ہم نے ''رایت اسداً یرمی'' کہا تو کلام میں مجاز آ گیا۔ تو ہم نے حقیقت کی بجائے مجاز کا استعمال کیوں کیا؟ یہاں ایک نکتہ ہے اور وہ نکتہ ہے ''مبالغہ''۔

اگر ہم یہ کہتے کہ'' رایت رجلاً شجاعاً یرمی ''تو اِس کلام سے صرف یہ بات ثابت ہوتی کہ فی الجملہ اِس شخص کی جراءت اور دلیری ہے۔ لیکن یہ بات معلوم نہ ہوتی کہ وہ شخص کمال درجے کا دلیر اور بہادر ہے۔ لیکن جب ہم نے ''رایت اسداً یرمی ''کہا یعنی میں نے شیر دیکھا۔ تو اِس کلام سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس بہادر آدمی میں جراءت اور دلیری غیر معمولی درجے کی ہے۔ تو اَب یہ مجاز کا لانا ''غرضِ مقصود'' ہے۔ یعنی جو مقصد مجاز کے لانے سے حاصل ہوتا ہے، وہ حقیقت کے لانے سے حاصل نہیں ہوتا۔

مجاز میں تین چیزوں کی تلاش کی ضرورت ہوگی۔

ایک یہ کہ داعی کیا ہے؟

دوسرے یہ کہ قرینہ کیا ہے؟

اور تیسرے یہ کہ علاقہ اور مناسبت کیا ہے؟

## مجاز کی تقسیم (علاقے کے اعتبار سے)

علاقہ کے اعتبار سے مجاز کی دو اقسام ہیں۔ استعارہ اور مجاز مرسل

## استعارہ

اگر ایک لفظ کا استعمال ایک معنی میں ہو جائے، معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو تو اِسے استعارہ کہا جاتا ہے۔

اِس کی مثال یہی ہے جو اوپر بیان ہو چکی ہے یعنی ''رایت اسداً یرمی''

## مجازِ مرسل

اگر ایک لفظ کا استعمال ایک معنی میں ہو جائے اور ہم معنی حقیقی کو چھوڑ کر اِس لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کر لیں اور پھر یہ بات کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو علاقہ ہے، وہ تشبیہ کے علاوہ کوئی دوسرا علاقہ ہے تو اِسے مجازِ مرسل کہتے ہیں۔

(واضح رہے کہ ''تشبیہ'' کے علاوہ علاقہ اور مناسبت کی چوبیس اقسام ہیں)

# مجازِ مرسل کی مثالیں

### مثال (جزو اور کل کا علاقہ)

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

'' اَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ فِيْهِ ظُلُمٰتٌ وَّ رَعْدٌ وَّ بَرْقٌ۔ يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْۤ اٰذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ط وَاللّٰهُ مُحِيْطٌۢ بِالْكٰفِرِيْنَ ۝ ''(البقرہ۔۱۹)

''یا پھر اِن مثال یوں سمجھو کہ آسمان سے زور کی بارش ہو رہی ہے اور اِس کے ساتھ اندھیری گھٹا اور کڑک اور چمک بھی ہے، یہ بجلی کے کڑاکے سن کر اپنی جانوں کے خوف سے کانوں میں انگلیاں ٹھونسے لیتے ہیں اور اللہ اِن منکرینِ حق کو ہر طرف سے گھیرے میں لئے ہوئے ہے''

اِس آئت میں ''يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ'' یعنی وہ انگلیوں کو اپنے کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں۔ اِس سے مراد کیا ہے؟ مراد ہے۔ ''يَجْعَلُوْنَ اَنَامِلَ اَصَابِعِهِمْ فِيْ اٰذَانِهِمْ'' وہ اپنی انگلیوں کے سروں کو کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں۔

پوری انگلیوں کو تو وہ کانوں میں داخل نہیں کر سکتے، اِس لئے انگلیوں کے سروں کو کانوں

میں داخل کرتے ہیں۔

اَب یہاں ذکر اصابعھم یعنی کل کا ذکر ہے اور مراد ہے جزو یعنی ذکر ہے اصابعھم کا اور مراد ہے انا ملھم ۔ یہاں ہم نے دیکھنا ہے کہ تین چیزیں کیسے پوری ہوتی ہیں۔

## علاقہ یا مناسبت

جہاں تک اِس مثال میں علاقے اور مناسبت کا سوال ہے۔تو یہاں علاقہ کلیت اور جزویّت کا ہے۔ معنی حقیقی ''کل'' ہے یعنی پوری انگلی اور معنی مجازی ''جزو'' ہے یعنی انگلی کا سرا۔ یہاں علاقہ کل اور جزو کا ہے۔

## قرینہ

اِس مثال میں ''قرینہ عقلیہ'' پایا جاتا ہے۔اِس لئے کہ اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پوری انگلیوں کو اپنے کانوں میں ٹھونسنا محال ہے۔

## داعی

جہاں تک داعی کی بات ہے تو اِس مثال میں یہ بات ہے کہ اگر ہم یہ کہتے

**''یجعلون انامل اصابعھم فی اِذانھم''**

تو یہ کلام حقیقت ہوتا۔اَب اصابعھم کہا گیا ہے تو یہ مجاز ہے۔

## مجاز کے اختیار کرنے میں نکتہ

اِس مجاز کے اختیار کرنے میں نکتہ کیا ہے؟ تو وہ نکتہ ''کمالِ بزدلی کا مظاہرہ'' ہے۔یعنی یہ لوگ اِس قدر ڈرپوک اور بزدل ہیں کہ اِن کے بس میں اگر ہوتا تو وہ پوری انگلیوں کو بھی اپنے کانوں میں ٹھونس لیتے۔لیکن یہ بات اِن کے بس میں نہیں، اِس لئے یہ بیچارے اپنی انگلیوں کے سروں کو اپنے کانوں میں ٹھونس رہے ہیں۔

اَب اِس مثال میں کل اور جزو کا جو علاقہ ہے، اُسے مجازِ مرسل کہیں گے۔

## مثال ( حال اور محل کا علاقہ )

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ'' (الاعراف۔۳۱)

''ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو''

یہاں زینت کا ذکر ہے اور مراد ''محلِ زینت'' ہے یعنی کپڑوں کو پہن لو۔

علاقہ

اِس مثال میں ''حال اور محل'' کا علاقہ ہے۔ یہاں ذکر حال کا ہے اور ارادہ محل ہے۔
عند کل مسجد میں ذکر ''مسجد'' کا ہے اور مراد ''نماز'' ہے۔ اِس لئے کہ مسجد محل ہے اور صلوٰۃ حال
ہے۔

اِس مقام پر ذکر الحال وارادۃ المحل ہے اور دوسرے مقام پر ذکر المحل وارادۃ الحال
ہے۔

یہاں مجاز میں جو علاقہ ہے وہ ''علاقہ حلول'' ہے۔ یعنی کہیں محل کا ذکر ہے تو ارادہ حال
ہے۔ کبھی حال کا ذکر ہے تو محل کا ارادہ ہے۔

مثال (سبب اور مسبب کا علاقہ)

اِسی طرح معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو علاقہ ہوتا ہے۔ وہ سبب اور مسبب کا
ہے۔ مثلاً

ایک عربی شاعر کہتا ہے

**اذا نزلت سماءُ بارضِ قوم**

**رعیناہ وان کانوا غضابیٰ**

جس وقت یہ آسمان کسی قوم کی زمین پر نازل ہوتا ہے

تو ہم سماء کو کھلا دیتے ہیں اپنی بھیڑ بکریوں کو

اِس مقام پر ''سماء'' سے مراد بارش ہے۔ اور دوسرے مقام پر سماء سے مراد وہ چیز ہے جو
کے ذریعے اُٹھتی ہے یعنی گھاس وغیرہ۔

اَب یہ دونوں معنی مجازی ہیں۔ ''وان کانوا غضابیٰ'' اگر وہ بہت غضب ناک ہوں
کسی کی غضب ناکی کی پروانہیں کرتے۔

اَب یہاں سماء سے مراد بارش ہے۔ یہ اِس اعتبار سے ہے کہ سماء ''محل'' ہے یعنی بادل وغیرہ ''محل'' ہے۔ اور بارش ''حال'' ہے۔

تو یہاں ذکرِ محل ہے اور ارادہ حال ہے۔ اِسی طرح بارش کا ذکر ہے اور مراد ہے وہ چیز جو بارش سے اُگتی ہے۔

یہاں اس مثال میں علاقہ ''سبب اور مسبب کا عُلاقہ'' ہے۔

## داعی

شاعر نے کہا ہے کہ

نزلت سماء بارض قوم اور یہ نہیں کہا کہ نزلت مطرا بارض قوم

اس طرض شاعر نے ''مبالغہ'' پیدا کیا ہے۔ گویا اتنی بارش، اتنی بارش ہوگئی کہ بس آسمان پھٹ پڑا اور گر پڑا۔ تو کمالِ مبالغہ کی بنا پر شاعر نے ''نزلت سماء بارض قوم'' کہا ہے۔

اِس قسم کے بے شمار علاقے ہیں۔ جو معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان واقع ہوتے رہتے ہیں۔

## اصولیین کے نزدیک مجاز کی تقسیم

اصولیین مجاز کو صرف دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں۔

۱۔ علاقہ صوری

۲۔ علاقہ تشبیہ

اگر ہم ایک لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کریں تو ضرورت اِس بات کی ہے کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان اتصال ہو۔ یعنی معنی مجازی، معنی حقیقی سے متصل ہو، مرتبط اور مناسب ہو۔

یہ اتصال اور مناسبت دو قسم کی ہو گی

**۱۔ اتصال اور مناسبتِ معنوی**

**۲۔ اتصال اور مناسبتِ صوری**

## ۱۔ اتصال معنوی

اِس کا مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی کی ذات اور معنی مجازی کی ذات کے درمیان ایک تیسری صفت ہو جو قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتی ہو۔ اِسے ''اتصالِ معنوی'' کہا جاتا ہے۔ گویا معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو مناسبت اور اتصال ہے، وہ ایک تیسری صفتِ مشترکہ کے اعتبار سے ہے۔

## ۲۔ اتصالِ صوری

اس کا مطلب یہ ہے کہ معنی حقیقی کی ذات اور معنی مجازی کی ذات کے درمیان جو مناسبت ہے، وہ اِس اعتبار سے ہے کہ معنی حقیقی کی صورت اور ذات اور معنی مجازی کی صورت اور ذات کے درمیان آپس میں ایک دوسرے سے مناسبت ہے۔ یعنی ایک کی ذات دوسرے کی ذات کے مناسب ہے اور ایک کی ذات دوسرے سے مرتبط اور متصل ہے۔

اَب ربط اور مناسبت کے وہ سارے علاقے ہیں، جن کا ذکر کیا گیا ہے۔

اصولیین کے نزدیک ''اتصالِ معنوی'' کو استعارہ کہا جاتا ہے اور ''اتصالِ صوری'' کو مجازِ مرسل کہا جاتا ہے۔

## ۱۔ اتصالِ معنوی

اَب اصولیین یہ کہتے ہیں کہ دو شیئین جیسی ہیں، اُس طرح موجود ہیں تو اُن کے درمیان اتصالِ معنوی ہے۔ تو اُن کے درمیان ایک قدرِ مشترک کے اعتبار سے مناسبت ہے۔ یعنی تیسری صفت کے اعتبار سے مناسبت ہے۔ یہاں وہ کہتے ہیں کہ اِن میں وہ مراد لیں اور دوسری چیز کا ذکر کریں اور یہ چیز مراد لیں۔ اصولیین اِس کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں۔

### مثال (کفالہ اور حوالہ)

ایک ہے کفالہ اور ایک ہے حوالہ

اَب کفالہ کا معنی حقیقی یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو مضمون کی طرف سے اپنے آپ ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔ اور یہ جو صاحب قرض ہے، صاحبِ دین ہے۔ اُسے حق لکھ دیتا ہے کہ آپ

مطالبہ مضمون سے بھی کر سکتے ہیں جو مقروض ہے اور مجھ سے بھی مطالبہ کر سکتے ہیں۔ تو کفالہ کی
تعریف یہ ہے۔

''ھی ضم الذمة الی الذمة فی المطالبة''

یہ جو کفالت ہے یہ اپنے ذمے کو مضمون کے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے مطالبے میں۔

تو کفالت اور ضمانت کے بعد گویا کہ جو صاحبِ دین اور صاحبِ حق ہے۔ وہ جس
طریقے سے مضمون سے مطالبہ کر سکتا ہے، اسی طرح کفیل اور ضامن سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔
کفالے کا معنی حقیقی ہے۔

اَب کفالے میں یہ جو دین اور قرض ہے یہ مضمون کے ذمے سے کفیل اور ضامن کے
ذمے تک منتقل نہیں ہوتا بلکہ دین اور قرض بدستور مضمون کے ذمے تو ہے لیکن صرف متعدد ہو گئے
ہیں۔

صاحبِ حق کو بھی ایک قسم کی آزادی دے دی گئی، اِس کے لئے ایک قسم کی گنجائش
ہوگئی۔ وہ کفیل اور ضامن سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اور مضمون سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔

لیکن یہاں دین کا انتقال نہیں ہے۔ دین بدستور مضمون اور مقروض کے ذمے ہے۔

اَب دوسری صورت حوالہ کی ہے۔

مثلاً معروف شاہ صاحب کا فاروقی صاحب پر قرض ہے، اَب فاروقی صاحب کہتے
ہیں۔ آپ مجھ سے کیا مانگتے ہیں، آپ جائیں ممتاز صاحب کے پاس، وہ آپ کو دے دیں گے۔

معروف شاہ صاحب نے کہا کہ بس ٹھیک ہے۔

اور ممتاز صاحب نے بھی اِس حوالے کو قبول کر لیا۔

تو حوالے میں دین منتقل ہوتا ہے۔ اس حوالے کو قبول کرنے کا معنی یہ ہے کہ گویا یہ دین
فاروقی صاحب کے ذمے تھا جو منتقل ہو کر ممتاز صاحب کے ذمے آگیا۔ اَب معروف شاہ صاحب
کا فاروقی صاحب سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ ان کا تعلق اَب ممتاز صاحب سے ہو گیا۔ اس کے
بعد ممتاز صاحب اس قرض کا مطالبہ فاروقی صاحب سے کر سکتے ہیں، لیکن معروف شاہ صاحب
سے نہیں کر سکتے۔ گویا حوالے میں دین ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

کفالے میں ''دین'' ایک ذمے سے دوسرے ذمے کو منتقل نہیں ہوتا، وہاں صرف مطالبے کا حق متعدد ہو جاتا ہے۔ صاحبِ دین کو اور صاحبِ قرض کو مطالبے کا حق مضمون سے بھی ہوتا ہے اور ضامن اور کفیل سے بھی ہوتا ہے۔ یہ تو اصل مسئلہ کی حیثیت تھی، جو واضح کر دی گئی۔

## مثال

فرض کیا کہ ایک شخص نے کہا کہ میں کفیل ہوں اور میں ضامن ہوں۔ یعنی ممتاز صاحب نے معروف شاہ کو خطاب کرتے ہوئے کہا کہ میں فاروقی صاحب کی طرف کفیل ہوں لیکن اِس شرط کے ساتھ کہ آپ فاروقی صاحب سے مطالبہ نہیں کریں گے یعنی فاروقی صاحب آپ کے مطالبے سے بری ہوں گے۔ اِن احباب کے درمیان یہ کفالہ ہوا اور انہوں نے منظور کر لیا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ یہ کفالہ حقیقت میں حوالہ ہے۔ ذکر تو کفالے کا ہے مگر اِس سے مراد حوالہ ہے۔ اِس لئے کہ حوالے کی حقیقت یہاں موجود ہو گئی۔ اَب مطالبہ تو اُس وقت میں معروف شاہ صاحب، فاروقی صاحب سے نہیں کر سکیں گے، جو ان کے ذمے پر دین باقی نہ رہے۔

معلوم ہوا کہ وہ دین ممتاز صاحب نے اپنے ذمے تو لے لیا۔ اس طرح واضح ہوا کہ یہ ذکر تو کفالے کا ہے اور مراد حوالہ ہے۔

اگر فاروقی صاحب، معروف شاہ صاحب سے کہیں کہ میں حوالہ کرتا ہوں کہ آپ جائیں ممتاز صاحب کے پاس اور اپنا مال لے لیں۔

تو معروف شاہ صاحب کہیں کہ میں اِس حوالے کو قبول کرتا ہوں اِس شرط پر کہ آپ بھی بری الذمہ نہیں ہوں گے بلکہ آپ سے بھی میں مطالبہ کر سکوں گا۔

فقہاء ایسی صورت حال میں یہ کہتے ہیں کہ یہ ذکر حوالے کا ہے لیکن حقیقت میں یہ حوالہ نہیں ہے بلکہ کفالہ ہے۔

## حوالہ اور کفالہ میں صفتِ مشترک

بات یہ ہے کہ کفالہ اور حوالہ کے درمیان ایک تیسری صفت کی بنا پر اشتراک ہے۔
ایک تیسری صفت یہاں ایسی پائی جاتی ہے جو کفالہ اور حوالہ کے درمیان قدرِ مشترک ہے۔ اور وہ تیسری صفت کیا ہے؟

اِسے ایک قسم کا وثیقہ کہیں گے۔ وثوق یعنی اعتماد کی صفت جو کفالہ اور حوالہ کے درمیان قدرِ مشترک ہے۔

ایک شخص جب ضامن بنتا ہے۔ تو وہ اِس لئے ضامن بنتا ہے کہ صاحبِ قرض یعنی صاحبِ دین کو یہ اعتماد حاصل ہو جائے کہ اس کا دین اور قرض ضائع نہیں ہوگا۔

اِسی طرح حوالے کی صورت میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔

اس کا مقصد بھی یہی ہے گویا معروف شاہ صاحب کو اِس کا اطمینان ہو گیا کہ اُن کا قرض اور دین ضائع نہیں ہوگا بلکہ وصول ہوگا۔

یہ وثوق، اعتماد اور بھروسے کا پیدا کرنے کی صفت حوالے اور کفالے دونوں کے درمیان قدرِ مشترک ہے۔

اَب اِسی بنا پر کہیں کفالہ سے مراد حوالہ ہوتا ہے اور کبھی حوالے سے مراد کفالہ ہوتا ہے۔

فقہاء اِسی بنا پر کہتے ہیں کہ

''الكفالة بشرط براءة المضمون حوالة''

''کفالہ اُس شرط کے ساتھ کہ مضمون بری الزمہ ہوگا یہ حوالہ ہے۔ اور حوالہ اُس شرط کے ساتھ کہ حوالہ کرنے والا بری الذمہ نہیں ہوگا، یہ کفالہ ہے۔

یہ وہ مثال ہے، جس میں دونوں طرف مجاز اور استعارہ چلتے ہیں۔

ہم کفالے سے مراد حوالہ بھی لے سکتے ہیں اور حوالے سے مراد کفالہ بھی لے سکتے ہیں۔

## مثال (اتصالِ صوری اور اُس کی اقسام)

۱۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو اتصال اور علاقہ ہے وہ علت اور معلول کا علاقہ ہو۔ یعنی اِن کے درمیان علت اور معلول کا تعلق ہو۔

۲۔ معین حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو اتصال اور علاقہ ہے، وہ سبب اور مسبب کا ہو۔

اَب علت اور معلول، سبب اور مسبب کے درمیان ایک فرق ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ علت کا مقصود اصلی ہے، وہ یہی حکم ہے۔

یعنی اُس علت کی جو مقصودیت اور اُس علت کا جو اعتبار شارع کی نظر میں ہے۔ وہ اِسی وجہ سے ہے کہ اِس کے ذریعے سے یہ حکم ثابت ہو۔

اگر دو چیزوں کے درمیان علت اور حکم کا تعلق اور اتصال ہے۔

تو اصولیین کے نزدیک اِن میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے تابع ہے اور ایک اعتبار سے متبوع ہے۔

اِس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو حکم اپنے تشخص اور وجود کے لحاظ سے علت کو محتاج ہے۔ تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ علت عقل ہے، اِس لئے کہ وہ وجود کے اعتبار سے محتاج الیہ ہے۔ اور حکم فرع ہے، اِس لئے کہ وہ وجود کی حیثیت سے محتاج ہے۔

لیکن اگر ہم یہ دیکھیں کہ علّت شریعت کی نگاہ میں بذاتِ خود مقصود نہیں ہے۔ بلکہ یہ حقیقت میں ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے اور حکم شریعت کی نگاہ میں بذاتِ خود مقصود ہے، تو مقصودیت کے اعتبار سے حکم اصل ہے اور علت اُس کے تابع ہے۔ لیکن تحقق اور وجود کے اعتبار سے علّت اصل ہے اور حکم اُس کے تابع ہے۔

اَب یہاں پر اصلیت اور قدریت دونوں جانبین ہر ایک یہاں پر من وجہ تابع ہے اور من وجہٍ متبوع ہے۔

اور اگر دو چیزوں کے درمیان اتصال اور تعلق سببِ نہی اور حکم کا ہے۔

سببِ نہی کا مطلب یہ ہے کہ اِس سبب کی مسئولیت اس حکم کے پیشِ نظر نہیں ہے۔

بلکہ سبب اور حکم کے درمیان ایک اور واسطہ ہے اور اُسی واسطے کے پیشِ نظر یہ سبب نظر شارع میں معتبر ہے۔ اور یہ جو حکم ہے، اِس کا وجود تبعاً اور ضمناً ہے۔

''ذکر الاصل وارادہ التبع ہونا چاہیئے۔''

یہاں یہ حکم اپنے وجود کے اعتبار سے سبب کو محتاج ہے لیکن سبب اپنی مقصودیت کے اعتبار سے اِس حکم کو محتاج نہیں ہے۔ بلکہ سبب اپنی مقصودیت کے لحاظ سے اِس واسطے کا تابع ہے۔

یہاں سبب خالص اصل ہے اور یہ جو حکم ہے یہ خالص فرع ہے اور خالص تبع ہے۔

اصولیین کہتے ہیں کہ مجاز اور استعارے میں اِس چیز کی ضرورت ہے اور یہ ہونا بھی

چاہیے یعنی

"ذکر الاصل و ارادۃ التبع"

کہ "ہم اصل ذکر یں اور ہمارا ارادہ تبع کا ہو"

اَب علت اور حکم میں چونکہ ہر ایک من وجہ اصل ہے اور من وجہ تبع ہے۔ اِس لئے یہاں دونوں طرف سے معاملہ چلتا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہم ذکر کریں علت کا اور ہماری مراد حکم پر ہو اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حکم کا ارادہ کریں اور ہماری مراد علت ہو۔

اِس لئے کہ ہر ایک من وجہ اصل ہے اور ہر ایک من وجہ تبع ہے۔ لیکن اگر دیکھا جائے تو درمیان میں اتصالِ سبب نہی اور حکم کا ہے۔ اَب یہ تو ہوسکتا ہے کہ ہم سبب کا ذکر کریں اور ہماری مراد حکم ہو لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ ہم حکم کا تذکرہ کریں اور ہماری مراد سبب ہو۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ

"فیجوز استعارۃ السبب للحکم لا الحکم للسبب"

کہ "سبب کا استعارہ حکم کے لئے صحیح ہے لیکن حکم کا استعارہ سبب کے لئے صحیح نہیں ہے"

لیکن یہاں جو چیز آئی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے درمیان علت اور حکم کا تعلق ہو تو وہاں دونوں طرف سے استعارہ چلتا ہے۔" **و یجوز استعاوۃ علیۃ للحکم و الحکم للعلۃ**"

یہ بھی جائز ہے کہ ذکر علت کا ہے اور مراد حکم ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ ذکر حکم کا ہو اور مراد علت ہو۔

اَب اِس کی مثالیں آتی ہیں۔

## اتصال صُوری کی دو اقسام

۱۔ اتصال علت اور حکم کے درمیان یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو علاقہ ہے۔ وہ علت اور معلول کا ہے۔

۲۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جو علاقہ اور مماثلت یا اتصال ہے۔ وہ سبب

محض اور حکم کا ہے۔

اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اتصال علت اور معلول کا ہے تو اس صورت میں دونوں جانبین سے استعارہ صحیح ہے۔

یعنی یہ بات بھی صحیح ہوگی کہ ذکر ہے علت کا اور مراد ہے حکم اور یہ بھی صحیح ہوگا کہ ذکر ہے حکم کا اور مراد ہے علت۔

مثلاً اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''ان اشتریت عبداً فھو حر''

اگر میں نے کسی غلام کو خرید لیا تو پس وہ آزاد ہے۔

اس کے بعد اُس شخص نے آدھے غلام کو خریدا اور اس کے بعد اسی حصے کو بیچ ڈالا۔ پھر دوسرے نصف حصے کو خریدا۔

اَب اس کا مطلب یہ ہے کہ اس غلام کا آخری نصف حصہ آزاد ہو جائے گا۔ یہ اس لئے کہ عرف میں جب اس قسم کا وصف ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ بیع شرعی کا عقد واقع ہو جائے۔ یہ غلام تو خرید لیا جائے، چاہے وہ ایک ہی بار ہو یا یہ کہ آدھا غلام پہلے اور آدھا بعد میں خریدا جائے۔

اس صورت میں غلام کا آخری نصف حصہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''ان ملکت عبداً فھو حر''

اگر میں کسی غلام کا مالک ہو گیا تو پس وہ آزاد ہے۔

اس کے بعد اُس نے کسی غلام کے آدھے حصے کو خریدا، پھر اُس حصے کو بیچ دیا۔ اس کے بعد دوسرے حصے کو خریدا۔ اب یہ دوسرا حصہ آزاد نہیں ہوگا۔ یہ اس لئے کہ جب عرف میں ملکیت کا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ میں پورے غلام کو ایک ہی بار آزاد کر دوں گا اگر وہ میری ملکیت میں آ گیا۔

ظاہر بات ہے کہ پورا غلام تو اُس کی ملکیت میں نہیں آیا یعنی پورا غلام اُس کی ملکیت میں جمع نہیں ہوا۔

اور عرف یہ ہے کہ ایک شخص پورے غلام کو خریدے۔ چاہے وہ ایک ہی دفعہ خریدے یا

متفرق حصوں میں خریدے۔

ایک فقیہہ تھا اور اُس فقیہہ کا ایک خادم تھا جس کا نام ابو اسحاق تھا۔ جس وقت یہ فقیہہ اپنے طالب علموں کو یہ مسئلہ سمجھا رہا تھا تو اُس وقت یہ فقیہہ، ابو اسحاق کو بلاتے۔ اور اُس سے مخاطب ہو کر یہ کہتے کہ

اے ابو اسحاق! تم یہ بتاؤ کہ ''**ھل ملکت مائتی درھم**''

کیا تم کبھی دو سو روپے کے مالک بھی ہوئے ہو؟

تو وہ جواب دیتا کہ لا (نہیں) میں تو کبھی دو سو روپے کا مالک نہیں ہوا۔

اِس کے بعد یہی عالم اُس غلام سے یہ پوچھتا کہ

''**ھل اشتریت بمائتی درھم شیئاً**''

کبھی تو نے دو سو روپے کے ذریعے سے سودا طلب کیا ہے؟ یعنی کیا تو نے دو سو روپے کے ذریعے سے خریداری کی ہے؟ تو وہ جواب دیتا کہ ہاں کئی مرتبہ خریداری کی ہے۔

تو اس کے بعد وہ فقیہہ طالب علموں سے کہتا کہ یہ غلام بھی سمجھتا ہے کہ ملکیت کا لفظ جب عرفِ عرب میں استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ گویا یہ دو صد روپے میری ملکیت میں جمع نہیں ہوئے اور جب شریٰ کا لفظ آتا ہے تو اِس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُس نے پوری عمر میں جب کبھی دو، دو یا چار چار روپے کا سودا خریدا ہے تو یہ شریٰ ہے۔

اس وجہ سے اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''**ان اشتریت عبداً فھو حر**''

یعنی اگر میں نے کسی غلام کو خریدا تب وہ آزاد ہے۔ اِس کے بعد اُس نے آدھے غلام کو خریدا اور پھر اس آدھے حصہ کو بیچ کر دوسرے نصف حصہ کو خریدا۔ تو اِس طرح دوسرا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر اُس کے الفاظ یہ ہیں کہ ''**ان ملکت عبداً فھو حر**'' یعنی ایسی صورت پیش آئی تو دوسرا نصف حصہ آزاد نہیں ہوگا۔

کیونکہ عرف میں ملکت عبداً کا مفہوم یہ ہے کہ پورے کا پورا غلام ملکیت میں آجائے۔ اور صورت مذکورہ میں پورا غلام اُس کی ملکیت میں جمع نہیں ہوتا۔

**یہ تو شریٰ اور ملک کے معنی کی حقیقت واضح ہوئی۔**

فرض کیا کہ وہ شخص کہتا ہے کہ میں نے کہا تو تھا کہ ''**ان ملکت عبداً فھو حر** ''لیکن میری مراد ملک سے شریٰ تھی کہ اگر میں غلام کو خریدلوں گا تو پس یہ آزاد ہے۔تو اُس شخص کو اِس ارادے اور نیت میں سچا سمجھا جائے گا اور اُس کے غلام کا دوسرا آدھا حصہ آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر اُس شخص نے کہا کہ ''**ان اشتریت عبداً فھو حر** ''اور اِس کے بعد اُس نے بیان دیا کہ میری مراد تو شریٰ سے ملکیت تھی۔ لیکن اِس دوسری صورت میں اسلامی عدالت اُسے سچا قرار نہیں دے گی اس لئے کہ یہاں یہ شخص اپنے لئے فائدہ حاصل کر رہا ہے اور یہ شخص یہ چاہتا ہے کہ جب میں یہ بیان دوں کہ میں نے شریٰ کا ذکر کیا ہے اور میری مراد ملکیت تھی۔

تو اِس طریقے سے غلام کا آدھا حصہ آزاد نہیں ہوگا۔ چونکہ اِس بیان کے ذریعے سے اُسے فائدہ پہنچتا ہے تو اِس بیان میں وہ متہم ہے۔تو اسلامی عدالت میں کسی ایسے بیان کو قبول نہیں کیا جاتا جس میں تہمت کا فائدہ ہو۔لیکن یہ بات ضرور ہے کہ اگر یہ شخص اِس بیان میں سچا ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اِس کے ارادے کو معتبر قرار دیا جائے گا۔

کہ اگر تمہاری مراد یہی ہے تو غلام کا جو آخری نصف حصہ ہے، وہ آزاد نہیں ہوا۔

اَب یہاں یہ دیکھئے کہ شریٰ اور ملک کے درمیان جو تعلق ہے اور اُن کے درمیان جو ربط اور اتصال ہے، وہ علت اور حکم کا ہے۔اس لئے کہ شریٰ سے مقصودِ اصلی ثبوتِ مِلک ہے۔ اِسی لئے اللہ تعالیٰ نے بیع اور شریٰ کو جائز قرار دیا ہے۔اور اِن کے ذریعے ملکیت کا انتقال ہوتا ہے۔ بیع اور شریٰ سے پہلے ثمن میں اور بعد میں خریداری کی ملکیت بنے۔ بیع اور شریٰ کے بعد وہ ملکیت منتقل ہوگئی فروخت کرنے والے کی طرف۔ جو چیز مبیع ہے یعنی جس چیز کو بیچا جاتا ہے۔ وہ مبیع پہلے بائع کی ملکیت تھی۔ لیکن بیع اور شریٰ کے بعد اب مشتری اور خریدار کی ملکیت ہوتی ہے۔

تو بیع اور شریٰ کا جو عقد ہے، یہ ایک طاقت ہے جو شارع کا مقصود اصلی ہے۔ وہ یہی انتقالِ ملکیت ہے۔

تو ملکیت کا حکم اور اِسی حکم کی خاطر بیع اور شریٰ کو مشروع کیا گیا اور ملک ہے حکم اِس بنا پر کہ یہ بیع اور شریٰ کے ذریعے سے ثابت ہوتا ہے۔

یہاں استعارہ دونوں طرف سے چلتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ذکر ہے شریٰ کا اور مراد ہے ملک اور یہ بھی صحیح ہے کہ ذکر ہے ملک کا اور مراد ہے شریٰ۔

لیکن اگر دو چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے درمیان اتصال، ربط اور مناسبت سببِ محض اور حکم کا ہے۔ تو ایسی صورت میں ایک طرف تو استعارہ صحیح ہوگا اور دوسری طرف استعارہ صحیح نہیں ہوگا۔

یہ بات تو جائز ہوگی کہ ہم ذکر کریں سبب اور ارادہ کریں حکم کا، لیکن یہ بات صحیح نہ ہوگی کہ ہم ذکر کریں حکم کا اور ہمارا ارادہ ہو سبب کا۔

## مثال

مثلاً ایک شخص اگر کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتا ہے۔ اور انہوں نے درج ذیل الفاظ استعمال کئے۔ عورت نے کہا ''**بعت نفسی علیک بالف درھم**'' مرد نے کہا ''**اشتریتک**''۔ بیع اور شریٰ کے الفاظ استعمال ہوگئے۔ یعنی عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو ایک ہزار روپے کے بدلے تیرے ہاتھ پر بیچ دیا۔ اور اُس شخص نے کہا کہ میں نے تجھے خرید لیا۔ اور اِس گفتگو سے دونوں کا ارادہ نکاح کا ہے۔

یہاں اِس طرح نکاح ہو جائے گا۔ یہ اِس لئے کہ شریٰ سبب ہے اور اِس شریٰ سے جو مقصودِ اصلی ہے وہ ملکیتِ رقبہ ہے، ذات کی ملکیت ہے۔

لیکن ذات کی ملکیت کے ساتھ طبعاً، نکاح کی شرط ملکیت بھی ثابت ہوگئی۔ یعنی اگر ایک شخص ایک لونڈی خرید لے تو خریدنے کے بعد ذات کی ملکیت ثابت ہو سکتی ہے۔ اور ملکیت رقبہ کے ضمن میں یہ جو نکاح کی مناسب ملکیت ہے وہ ضمناً خود بخود ثابت ہو جائے گی۔

گویا ملکیتِ نکاح حکم ہے اور شریٰ سببِ محض ہے اور اِن کے درمیان ایک واسطہ ہے اور یہ واسطہ ہے ملکیت رقبہ اور ملکیتِ ذات کا واسطہ۔ اَب یہاں یہ بات تو صحیح ہے کہ شریٰ کا ذکر ہو، بیع کا ذکر ہو، ہبہ کا ذکر ہو لیکن اِس سے مراد نکاح ہے۔

لیکن اگر ایک شخص اگر دوسرے شخص سے کہے کہ مجھے یہ لونڈی اتنے روپے کے بدلے میں نکاح میں دے دو۔ اُس شخص نے وہ لونڈی دے دی اور دوسرے نے نکاح کو قبول کر لیا۔ اور

پھر وہ شخص یہ بیان دیتا ہے کہ اِس سے میری مراد نکاح نہ تھی۔ بلکہ میری مراد یہ تھی کہ تم یہ لونڈی مجھ پر بیچو۔ اَب اس شخص کا یہ ارادہ صحیح نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ مِلک نکاح میں حکم ہے اور شرعیٰ سبب ہے۔

تو حکم کا استعارہ سبب کے لئے صحیح نہیں ہے۔ لیکن سبب کا استعارہ حکم کے لئے صحیح ہے۔

اِسی طرح ایک شخص اگر اپنی بیوی سے کہے کہ "انت حرۃ" کہ تو آزاد ہے۔
اور اِس قول سے اُس کی مراد طلاق ہے، تو اِس طرح طلاق واقع ہو جائے گی۔
یہ اِسی لئے ہوگا کہ تحریم علت ہے ملکیتِ رقبہ کے ازالے کے لئے اور ملکیتِ رقبہ کے ازالے کے لئے ملکِ نکاح یعنی نکاح کی ملکیت شرعاً زائل ہو جائے گی۔ اَب صحیح بات تو یہ ہے کہ ذکر عتاق کا اور مراد ہے طلاق۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ایک آقا اور مالک اپنی لونڈی کو چھپ کر طلاق دے اور پھر یہ کہ اِس طرح لونڈی آزاد ہو جائے گی۔
تو طلاق کا استعارہ عتاق کے لئے صحیح نہیں ہے لیکن عتاق کا استعارہ طلاق کے لئے صحیح ہے۔

# حقیقت اور مجاز

جب ایک لفظ کسی معنی میں مستعمل ہو جائے اور وہ معنی موضوع لہ ہے تو پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ وہ لفظ حقیقت ہے اور اگر یہ لفظ مستعمل ہو جائے ایک ایسے معنی میں جو موضوع لہ نہیں ہے تو وہ مجاز ہے۔

## حقیقت کی اقسام

۱۔حقیقت متعذرہ ۲۔حقیقت مہجورہ ۳۔حقیقت مستعملہ

### ۱۔حقیقت متعذرہ (تعریف)

اگر ایک لفظ کا جو معنی حقیقی ہے، وہ متعذر ہو یعنی اُس پر عمل درآمد انتہائی مشکل ہو۔ مشقت اور تکلف کے بغیر اُس حقیقی معنی پر عمل درآمد نہ کیا جا سکتا ہو۔ تو ایسی صورت میں تمام اصولیین کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا اور اس سے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے۔

### مثال

مثلاً ایک شخص نے کہا کہ ''**لا آکل من هذه النخلة**'' کہ میں اس کھجور سے کچھ نہیں کھاؤں گا۔

ظاہر بات ہے کہ نخلۃ کا لفظ حقیقی معنی میں درخت کے لئے استعمال ہوا ہے۔ تو گویا اُس نے کہا کہ میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔

اَب درخت کے پتے اور چھال کو کھانا، یہ انتہائی مشکل ہے۔ غیر معمولی مشقت اور غیر معمولی تکلیف اٹھانے سے تو یہ ممکن ہے کہ وہ شخص لکڑی کے کسی حصہ کو کھا لے اور نگل جائے۔ لیکن ایک شخص غیر معمولی تکلیف اور مشقت کے بغیر حقیقی معنی پر عمل درآمد نہیں کر سکتا۔

اصولیین کا یہاں اس بات پر اتفاق ہے کہ اس شخص کے قول سے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے یعنی میں اس درخت کے پھل کو نہیں کھاؤں گا۔

اَب اگر وہ شخص غیر معمولی تکلیف اور مشقت سے کام لے کر اُس درخت کی لکڑی کو چبا

کر نگل بھی جائے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں حقیقی معنی کو ترک کر دیا گیا ہے اور مجازی معنی مراد ہے۔ لیکن اگر یہ درخت ایک ایسا درخت ہے کہ وہ پھل نہیں دے رہا۔ مثلاً پیپل کا درخت، تو ایسی صورت میں اصولیین کے نزدیک مجازی معنی یہ ہوگا کہ اِس درخت کو فروخت کیا جائے اور اِس سے جو رقم حاصل ہو، اُس پیسے کو وہ شخص اپنے استعمال میں نہیں لائے گا۔

اور اگر ایک لفظ ایسا ہے جس کے لئے ایک معنی حقیقی ہے اور وہ معنی حقیقی مہجور ہے۔ مہجور کا مطلب یہ ہے کہ اُس پر عمل درآمد بغیر کسی تکلیف اور مشقت سے ممکن ہے، لیکن عرف میں لوگوں نے اِس معنی پر عمل درآمد ترک کر دیا ہو۔

تو پھر عام عرف میں جب اِس لفظ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ تو عرف میں اِس لفظ سے معنی حقیقی مراد نہیں لئے جاتے۔ اگرچہ حقیقی معنی پر عمل درآمد کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں ہوتی۔ تو ایسی صورت میں بھی اصولیین کا اِس بات پر اتفاق ہے کہ معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے اور جو معنی مجازی ہو، اُسے مراد لے لیا جائے۔

مثلاً ایک شخص نے کہا

"واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان"

"خدا کی قسم! کہ میں فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا"

اَب اِس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ بالکل باہر رہ جائے اور اپنے پیر گھر تک دراز کرے اور اُس کے پیر بالکل ننگے ہوں۔ اُس کے پیر گھر کے اندر ہوں اور وہ خود گھر سے باہر ہو۔ تو یہ وضع قدم کا حقیقی معنی ہے کہ میرے قدم فلاں شخص کے گھر میں نہیں ہوں گے یعنی میں اپنے پیر کسی شخص کے گھر میں نہیں رکھوں گا۔ اَب یہ بڑی آسانی سے اپنے پیر پھیلا کر گھر کے اندر رکھے۔ لیکن اِس معنی حقیقی پر عمل درآمد مطلوب ہے۔ عام طور پر اِس کا معنی یہ لیا جاتا ہے کہ میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ اور فلاں شخص کے گھر نہیں آؤں گا۔

اَب یہ شخص اگر باہر بیٹھ جائے اور خود اپنے پیر گھر کے اندر پھیلا دے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ یہاں حقیقی معنی مہجور ہے۔ اُس پر عمل درآمد اِس صورت میں متروک ہو چکا۔

لیکن اگر وہ شخص اس گھر میں داخل ہو جائے، چاہے ننگے پیر داخل ہو جائے یا اُس کے

پیر میں چپل ہوں، چاہے وہ گھوڑے پر سوار ہو اور اِس سواری کی حالت میں گھر میں داخل ہو جائے۔ تو ان تمام حالات میں وہ حانث ہوگا اور اُسے قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔ اَب یہاں حقیقی معنی مہجور ہے اور اُس پر عمل درآمد متروک ہے اور مجازی معنی متعارف ہے۔

یہاں بالاتفاق معنی مجازی لے لیا جائے گا اور حقیقی معنی کو ترک کردیا جائے گا۔

لیکن اگر لفظ ایسا ہے جس کا معنی حقیقی فی الجملہ وہی معنی حقیقی مستعمل ہے۔ لیکن اُس کا معنی مجازی غالب حیثیت سے مستعمل ہے۔ یعنی ایک لفظ کا استعمال کم ہے۔

تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

اِس صورت میں اُس معنی حقیقی پر عمل کیا جائے گا اور اُس لفظ کے حقیقی معنی پر عمل درآمد ہوگا۔ یہ اِس لئے کہ جب تک لفظ کے معنی حقیقی کا ارادہ ممکن ہو، اُس وقت تک ہم اُس لفظ سے مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے۔ اور یہاں معنی حقیقی کے ارادے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ یہاں معنی حقیقی پر بغیر کسی مشقت اور تکلیف کے عمل درآمد ہوسکتا ہے۔ اور نہ یہاں عرف اور عادت معنی حقیقی کے ارادے سے مانع ہے۔ اِس لئے کہ حقیقی معنی مہجور نہیں ہے۔

تو ایسی صورت میں ہم معنی حقیقی مراد لیں گے اور مجازی معنی کو ترک کردیں گے۔

لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں۔

کہ معنی حقیقی مستعمل ہے لیکن اُس کا استعمال کم ہے اور معنی مجازی میں اِسی لفظ کا استعمال زیادہ ہے۔ تو یہاں صاحبینؒ سے دو روایات ہیں۔

ایک روایت یہ ہے کہ اِس معنی مجازی کو اختیار کیا جائے گا، جس معنی مجازی میں لفظ کا استعمال غالب ہو اور معنی حقیقی کو ترک کردیا جائے گا۔

دوسری روایت یہ ہے کہ یہاں ایک تیسرا مجازی معنی مراد لے لیا جائے گا۔ ایک ایسا مجازی معنی مراد لے لیا جائے گا کہ یہ معنی حقیقی بھی اسی کا فرد ہو۔

اِسے عموم مجاز کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر ایک شخص نے قسم کھائی اور اُس نے یہ کہا کہ

**”واللہ لا اشرب من ھذا النھر“**

''خدا کی قسم! میں اِس نہر سے پانی نہیں پیوں گا''

اَب نہر سے پانی پینے کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ یہ شخص گھٹنوں کے بل نہر کے پانی پر گر جائے اور اپنے ہونٹوں کے ذریعے سے نہر کا پانی پی لے۔

مندرجہ بالا معنی تو اِس لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

اَب اِس جملے میں لفظ ''مِن'' کا استعمال ہوا ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ میں ایسا پانی نہیں پیوں گا جس سے شرب کا آغاز نہر سے ہو۔

اَب نہر سے فعلِ شرب کا آغاز اِس طرح ہوسکتا ہے کہ ایک شخص اپنے ہونٹوں کے ذریعے نہر سے پانی لے لے یا نہر پر جھک جائے۔ اِسے معنی حقیقی کہتے ہیں۔

اور اِس کا مجازی معنی ہے کہ ایک شخص چلو کے ذریعے یا برتن کے ذریعے سے پانی پی لے۔

اب عام طور پر لوگ یہ کہتے ہیں کہ فلاں علاقے کے باشندے دریائے راوی سے پانی پیتے ہیں۔ اور اِس سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ وہ دریائے راوی پر جھک کر ہونٹوں کے ذریعے سے براہِ راست پانی پیتے ہیں۔ بلکہ اِس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ دریائے راوی کا پانی پیتے ہیں چاہے یہ پانی وہ برتن کے ذریعے یا ہاتھ کے ذریعے پیتے ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں معنی حقیقی ہے، مہجور نہیں ہے۔ بلکہ یہ دیہاتی قسم کے لوگ عموماً اِس طرح پانی پیتے ہیں۔ لیکن معنی حقیقی میں اِس لفظ کا استعمال کم ہے۔ اور معنی مجازی میں زیادہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے اگر لیٹ کر پانی پیا یعنی جھک کر پانی پی لیا تو یہ شخص حانث ہوگا۔

لیکن اگر اِس شخص نے برتن لے کر پانی پیا تو وہ شخص حانث نہیں ہوگا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اِس شخص نے برتن کے ذریعے سے پانی پی لیا یا اپنے ہاتھ میں پانی لے کر پی لیا تو یہ شخص حانث ہوگا۔ اِس لئے کہ یہاں معنی مجازی میں اِس لفظ کا استعمال غالب ہے۔

صاحبینؒ سے ایک روایت میں ہے کہ اگر اس شخص نے نہر پر جھک کر پانی پی لیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

صاحبینؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ جس طریقے سے بھی یہ شخص نہر سے پانی پی لے تو یہ حانث ہوگا۔ اِس لئے کہ یہاں عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔ اور عمومِ مجاز یہ ہے کہ اِس نہر کا پانی کسی بھی طریقہ سے نہیں پیوں گا۔

اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''واللہ لا اکل من ھذہ الحنطۃ''

خدا کی قسم، میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا۔

اَب اِس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ شخص گندم کے اِس دانے کا چبا کر کھالے اور مجازی معنی یہ ہے کہ گندم سے آٹا تیار کر کے اِس آٹے سے تیار کردہ روٹی کھالے۔

عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شہر کے لوگ گندم کھاتے ہیں۔ اور اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ گندم سے تیار کی ہوئی روٹی کھاتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں معنی حقیقی متروک نہیں ہے۔ اِس لئے کہ فی الجملہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ کبھی کبھی گندم کے دانے کھالیتے ہیں۔ لیکن معنی مجاز میں اِس لفظ کا استعمال غالب اور زیادہ ہے۔

اسی لئے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے گندم کے دانے کو کھالیا تو حانث ہوگا۔ لیکن اگر اِس شخص نے گندم کے دانوں سے روٹی پکائی اور کھالی تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

صاحبینؒ ایک روایت میں کہتے ہیں کہ

گندم کے کھانے سے وہ شخص حانث نہیں ہوگا، لیکن گندم سے تیار کردہ روٹی کھانے سے وہ حانث ہوگا۔

صاحبینؒ دوسری روایت میں کہتے ہیں کہ جس طریقے سے بھی وہ گندم کھالے، چاہے دانے کھالے چاہے روٹی کھالے، وہ شخص حانث ہوگا۔ اِس لئے کہ یہاں عموم مجاز یعنی یہ معنی مراد ہے کہ وہ اس گندم کے ضمن میں آنے والا آٹا نہیں کھائے گا۔

لیکن اگر ایک لفظ ایسا ہو جس کا استعمال کبھی کبھی حقیقی معنی مین بھی ہوتا ہو اور کبھی کبھی

مجازی معنی میں بھی مستعمل ہو لیکن معنی مجازی میں اِس لفظ کا استعمال غالب نہیں ہے۔ تو ایسی صورت میں تمام اصولیین کا اتفاق ہے کہ اِس لفظ کا معنی حقیقی مراد لیا جائے گا اور مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔

صاحبینؒ اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اگر ایک لفظ کا معنی حقیقی ہے تو جب تک اُس لفظ کے معنی حقیقی پر عمل ممکن ہے اور معنی حقیقی کے ارادے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ نہ عرف و عادت مانع ہے اور نہ عقل مانع ہے نہ کوئی اور رکاوٹ ہے تو اس وقت ہم معنی حقیقی مراد لیں گے اور معنی مجازی ساقط ہو جائے گا۔

اِس لئے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ہم ایک ہی وقت میں مراد لے لیں۔ ایک ہی وقت میں اور ایک ہی استعمال میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اگر معنی حقیقی مراد ہے تو معنی مجازی کا ارادہ ساقط ہے اور اگر معنی مجازی مراد ہے تو معنی حقیقی کا ارادہ ساقط ہے۔

## مثال

مثال کے طور پر ایک شخص نے وصیت کی کہ فلاں شخص کے بیٹوں کو میری یہ چیز دی جائے۔

اَب فلاں شخص ایسا ہے کہ جس کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی ہیں۔

اِس صورت میں یہ وصیت بیٹوں کے حق میں تو نافذ ہو جائے گی لیکن پوتوں کے حق میں یہ وصیت نافذ نہیں ہوگی۔

یہ اس لئے کہ بیٹے کا لفظ صلبی اولاد کے معنی میں حقیقی ہے۔ لیکن پوتوں کے سلسلہ میں بیٹے کے لفظ کا استعمال مجاز ہے۔

مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم بنی آدم ہیں یعنی آدم علیہ السلام کے بیٹے ہیں۔ لیکن مجازاً ہم پر اِس کا اطلاق کیا جاتا ہے کہ ہم آدم علیہ السلام کے بیٹے ہیں۔ لیکن مطلب یہ ہے کہ ہم آدم علیہ السلام کی نسل سے ہیں۔ یہاں لفظ ابن بیٹوں کے حق میں تو حقیقت ہے لیکن پوتوں میں مجاز ہے۔

اَب یہاں اِس مقام پر کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ جو معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہو، تو

معنی حقیقی مراد لے لیا جائے گا یعنی حقیقی بیٹے۔ جب حقیقی بیٹے مراد لے لئے گئے تو مجازی بیٹوں یعنی پوتوں کا ارادہ ساقط ہو گیا۔ اَب یہ وصیت بیٹوں کے حق میں تو نافذ ہو جائے گی لیکن پوتوں کے حق میں نافذ نہیں ہو گی۔

## مثال

اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میری یہ چیز فلاں کے موالی کو ملے۔ فلاں کے موالی یعنی فلاں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں اور آزاد کردہ غلاموں کے دیگر آزاد کردہ غلام بھی ہیں یعنی موالی بھی ہیں اور موالی موالی بھی ہیں۔

اس صورت میں وصیت آزاد کردہ غلاموں کے حق میں نافذ ہو جائے گی لیکن اُن آزاد کردہ غلاموں کے اگر اور آزاد کردہ غلام ہیں تو اُن کے سلسلہ میں نافذ نہیں ہو گی۔

یہ اِس لئے کہ مولیٰ کا لفظ آزاد کردہ غلاموں کے سلسلہ میں تو حقیقت ہے۔ لیکن آزاد کردہ غلاموں نے اگر کسی غلام کو آزاد کیا ہے تو مؤخر کے حق میں مولیٰ کا لفظ مجاز ہے۔

اَب یہاں حقیقت تو مراد ہے لیکن مجاز کا ارادہ ساقط ہے۔

فقہائے حنفیہ اِسی بنا پر کہتے ہیں کہ

ایک شخص اگر اپنی بیوی کو اپنے ہاتھ سے مَس کر لے تو اِس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور بوسہ لینے کی صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بوسہ لینے اور ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹتا ہے۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا''

(النساء۔۴۳)

''اور اگر کبھی ایسا ہو کہ تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو یا تم سے کوئی شخص رفع حاجت کر کے آئے، یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو، اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لو''

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں لمس سے بالاتفاق مباشرت مراد ہے۔ جماع کی صورت میں تو

تیمّم بالکل لازمی ہے۔اَب جب ملامست سے معنی حقیقی جماع مراد لے لیا گیا تو اَب ہاتھ کے لمس کو یعنی صرف چھونا مراد نہیں لے سکتے۔

کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی لفظ سے ایک ہی وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی مراد لئے جائیں۔اگر ایک معنی مراد لیا جائے گا تو دوسرا معنی ترک کر دیا جائے گا۔

شافعیہ اِس ضمن میں کہتے ہیں۔کہ یہ بات ممکن بھی ہے اور جائز بھی ہے کہ ایک لفظ ایک ہی استعمال میں ہو، اُس کے استعمال سے معنی حقیقی بھی مراد ہو اور اُس سے معنی مجازی بھی مراد ہو۔دونوں کا ارادہ ایک لفظ سے بیک وقت ہوسکتا ہے اور اِس صورت میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ معنی حقیقی کی مثال تو ایسی ہے جیسے معنی حقیقی، ایک لفظ کا مالک ہوتا ہے۔جس طرح ایک شخص لباس کا مالک ہوتا ہے۔اِسی طرح معنی حقیقی، لفظ کا مالک ہے۔

یہ اِس لئے کہ لفظ اِسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔لیکن معنی مجازی کی نسبت ایک لفظ کی طرف ایسی ہے، جیسے ایک شخص کسی سے لباس عاریتاً لے لے۔معنی مجازی عاریتاً لباس لیتا ہے معنی حقیقی سے اور لفظ کا لباس پہن لیتا ہے۔

گویا معنی حقیقی دراصل لباس کا مالک ہے۔لیکن معنی مجازی لفظ کا لباس عاریتاً پہن لیتا ہے۔

اَب اگر ہم ایک ہی لفظ کو ایک ہی استعمال میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں سے مراد لیں تو اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی دو ہیں اور لباس ایک ہی ہے۔ایک آدمی اُس لباس کو بطریقِ ملکیت پہنتا ہے اور دوسرا آدمی اُسی لباس کو بطریقِ عاریتاً پہنتا ہے۔اَب یہ صورت کیسے قائم ہو سکتی ہے؟ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آدمی دو ہوں اور لباس ایک ہو۔ایک نے ملکیت کی حیثیت سے پہن لیا اور دوسرے نے عاریتاً پہن لیا۔

دوسری بات حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں ہوسکتا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ہم ایک ہی استعمال، ایک ہی لفظ، ایک ہی وقت میں مراد لے لیں۔

لیکن حنفیہ کے اِس اصول پر شافعیہ کی جانب سے کئی وجوہ کی بنا پر اعتراضات کئے جاتے ہیں۔

# شافعیہ کا موقف

## پہلا اعتراض

شافعیہ کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر ایک یہ شخص قسم کھائے کہ

''واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان''

''میں فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا''

وضع قدم کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ ننگے پیروں کے ساتھ اُس کے گھر میں داخل ہو جائے اور وضعِ قدم کا معنی مجازی یہ ہے کہ وہ چپل پہن کر اُس شخص کے گھر میں داخل ہو جائے۔ یا یہ صورت ہو کہ وہ گھوڑے یا گدھے پر سوار ہو کر اُس شخص کے گھر میں داخل ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شخص ہر حالت میں حانث ہے۔ چاہے یہ شخص ننگے پیر گھر میں داخل ہو یا گھوڑے اور گدھے پر سوار ہو کر گھر میں داخل ہو۔

اَب اس طرح حنفیہ نے خود اِس جملے سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں مراد لئے ہیں۔ اگر ننگے پیر رکھ کر داخل ہو جائے تو معنی حقیقی مراد ہوا اور اگر چپل پہن کر یا گھوڑے گدھے پر سوار ہو کر داخل ہو تو معنی مجازی مراد ہوا۔

اگر حنفیہ کہتے ہیں کہ اِن دونوں صورتوں میں شخص مذکورہ حانث ہے، تو حنفیہ نے ایک ہی لفظ کو، ایک ہی وقت میں حقیقی اور مجازی معنوں میں مراد لے لیا۔ تو معلوم ہوا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کیا جا سکتا ہے۔

اِسی طرح ''دار فلان'' کا لفظ ہے کہ میں فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا۔

اَب ''دار'' کی اضافت فلاں کی طرف ہو گئی یعنی فلان کا گھر۔

اِس کی حقیقت تو یہ ہے کہ ایک شخص ایک ایسے گھر میں داخل ہو جائے جو فلاں کی ملکیت ہو۔ لیکن اگر ''فلاں'' ایک گھر میں عاریتاً رہتا ہے۔ یا کرایہ دار کی حیثیت سے رہتا ہے۔

اِس صورت میں بھی حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ شخص اُس گھر میں داخل ہو جائے تو وہ حانث ہو جائے گا۔ یعنی وہ گھر فلاں کی ملکیت ہو یا فلاں اُس گھر میں کرایہ دار ہو یا وہ عاریتاً رہتا ہو

لیکن اگر وہ شخص ''فلاں'' کے گھر میں داخل ہو گیا تو حانث ہو گا۔

اِس مذکورہ صورت میں بھی یہ معلوم ہوا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کیا جا سکتا ہے۔

اِس لئے حنفیہ کا یہ اصول غلط ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔

## مثال

اِسی طرح اگر اہلِ اسلام نے اہلِ کفار کا محاصرہ کیا اور قلعہ میں جو کفار محصور ہوں، انہوں نے اسلامی فوج کو خطاب کر کے کہا کہ

''امنونا علیٰ ابنآء نا و موالینا''

''ہمیں امان دو اپنے بیٹوں کے ساتھ اور اپنے موالی کے ساتھ''

یہاں ''ابناءنا'' کا لفظ بیٹے کے ضمن میں حقیقت ہے اور پوتے کے سلسلے میں مجاز ہے۔

''موالی'' کا لفظ آزاد کردہ غلاموں میں حقیقت ہے اور آزاد کردوں کے آزاد کردہ غلاموں میں مجاز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں امان کا جو حکم ہے، یہ کفار کے بیٹوں کے لئے بھی اور بیٹوں کے بیٹوں کے لئے بھی ثابت ہو گیا۔ آزاد کردہ غلاموں کے لئے بھی اور آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے بھی ثابت ہو گیا۔

اِس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ یہاں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو مراد لے لیا گیا۔

شافعیہ کا اعتراض یہ ہے کہ حنفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ میں جمع نہیں کیا جا سکتا تو پھر ان صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک دونون معانی کیوں جمع کئے جاتے ہیں؟

## مثال

ایک اور مثال یہ ہے کہ

ایک شخص نے کہا کہ ''**عبدہ حر یوم یقدم فلان**''

کہ میرا غلام اُس دن آزاد ہے جس دن فلاں آ جائے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ "فلاں" دِن کے وقت آجائے تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر رات کے وقت آجائے تو پھر بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔

اب یہاں لفظ "یوم" دِن میں تو حقیقت ہے لیکن رات میں مجاز ہے۔

جب دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو جمع کر دیا گیا۔

## مثال

مزید مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ

"للہ علی ان اصوم رجب"

"اللہ کی قسم کہ میں رجب کے مہینے کے روزے رکھوں گا"

اور پھر اُس شخص نے نذر کا ارادہ کیا اور یمین کا بھی ارادہ کیا۔

یا یہ صورت ہوئی کہ اس نے یمین کا ارادہ کیا مگر نہ تو نذر کا ارادہ کیا اور نہ ہی نذر کی نفی کی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں ان دوصورتوں میں کہتے ہیں۔

کہ یہ کلام نذر بھی ہے اور کلامِ یمین بھی ہے۔ اس لئے اُس شخص پر لازم ہے کہ وہ اِس مہینے کا روزہ رکھے۔ اگر وہ رجب کے مہینے کا روزہ نہیں رکھے گا تو اِس کے بعد اُس پر قضا بھی لازم ہے کیونکہ ایک ماہ کی نذر ہے۔ اور کفارہ یمین بھی لازم ہے، اِس لئے کہ یہ قسم ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اُس نے جو الفاظ کہے تھے۔ وہ نذر میں حقیقت ہیں اور یمین میں مجاز ہیں۔ یہاں جب حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی ہے۔

تو اِس طرح حنفیہ نے حقیقت اور مجاز دونوں کو جمع کر دیا۔

ان متعدد نظائر اور مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا جائز ہے۔

### حنفیہ کا موقف (جوابات)

حنفیہ کہتے ہیں کہ "لا اضع قدمی فی دار فلان"

میں وضع قدم کا لفظ ہے۔ ہم اِس لفظ سے معنی حقیقی بھی مراد نہیں لیتے اور معنی مجازی مراد نہیں لیتے بلکہ وضعِ قدم سے ہم ایک تیسرا معنی مراد لیتے ہیں اور یہ تیسرا معنی ''معنی مجازی'' ہے۔
اور یہ ایسا معنی مجازی ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں اسی کے افراد ہیں۔

تو وضع قدم سے مراد دخول ہے۔ یعنی وہ شخص یہ کہتا ہے کہ میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ اب ''داخل ہونا'' عام ہے۔ پیدل ہو یا چپل کے ساتھ ہو۔ موجودہ صورت میں یہ شخص حانث ہوتا ہے مگر

یہ شخص عمومِ مجاز کے اعتبار سے حانث ہوتا ہے، یہاں حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع ہونے کی بات نہیں ہے۔ اِس لئے کہ ہم نے ایک ایسے معنی کو مراد لے لیا، جس کے لئے پیدل داخلہ، چپل کے ساتھ داخلہ اور گھوڑے گدھے پر سوار ہو کر داخلہ، یہ سب افراد ہیں۔

اِسی طرح ''دارِ فلاں'' سے مراد ہے وہ دار جس میں فلاں رہتا ہے۔

## ''دار مسکونة لفلان''

چاہے وہ اِس دار میں ملکیۃً رہتا ہے، عاریتاً یا کرایہ دار کی حیثیت سے رہتا ہے۔ یہاں بھی یہ شخص اس حیثیت سے حانث ہے کہ

یہاں بھی حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع نہیں ہے۔ بلکہ یہاں بھی عمومِ مجاز ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ قرینہ یہ ہے کہ آخر یہ شخص قسم کیوں کھا رہا ہے کہ میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ کیا گھر کے ساتھ اور اُس کی دیواروں کے ساتھ اُس کی دشمنی ہے؟ ظاہر بات ہے کہ کسی گھر کے ساتھ کسی شخص کی ذاتی دشمنی تو نہیں ہوتی۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص کے ساتھ وہ ملنا نہیں چاہتا۔ اور اگر اُس گھر میں جائے گا تو فلاں سے ملے گا۔

اِس قسم کا اور اِس یمین کا منشا یہ ہے کہ میں فلاں شخص کے ساتھ نہیں ملوں گا اور یہ کہ فلاں شخص کے ساتھ میری دشمنی ہے۔

منشا اور مقصد کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے گھر میں یہ شخص داخل نہ ہو جو فلاں شخص کی رہائش ہو یا جس گھر میں فلاں شخص عاریتاً رہتا ہو یا کرایہ دار کی حیثیت سے رہتا ہو۔

اِن میں سے کوئی صورت ہو، یہ شخص اُس گھر میں نہیں جائے گا۔

لیکن اگر ایک ایسا گھر ہے جو فلاں کی ملکیت تو ہے مگر وہ اس گھر میں رہتا نہیں ہے اور خالی پڑا ہوا ہے یا اُس نے اپنا یہ گھر کسی کو عاریتاً یا کرایے پر دے دیا ہے۔

اس صورت میں یہ شخص اگر فلاں کے گھر میں داخل ہوگا تو حانث نہیں ہوگا۔ اگر چہ حقیقتاً یہ گھر دارِ فلاں ہے۔ لیکن اس میں فلاں خود رہتا نہیں ہے۔

کہنے والے کا منشاء یہ ہے کہ میں فلاں سے نہیں ملوں گا۔ یہاں یمین اور قسم کے منشا اور مقصد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ شخص فلاں سے نہیں ملے گا۔

اس متذکرہ صورت میں جو عموم ہے وہ عمومِ ذات کے اعتبار سے ہے۔ اور اس اعتبار سے نہیں کہ یہاں معنی مجازی اور معنی حقیقی کو جمع کر دیا گیا ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے یعنی ''امنونا علی ابناء نا و موالینا''

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں ''ابن'' کا لفظ بیٹے میں حقیقت ہے اور پوتے میں مجاز ہے۔

اور موالینا کا لفظ آزاد کردہ غلاموں میں حقیقت ہے اور آزاد کردہ غلام کے آزاد کردہ غلام میں مجاز ہے۔

یہاں معنی حقیقی مراد ہے، یعنی بیٹے اور آزاد کردہ غلام مراد ہیں۔

چانکہ ظاہر کے اعتبار سے بسا اوقات ابناء سے مراد پوتے بھی لے لئے جاتے ہیں اور موالی سے بسا اوقات آزاد کردہ غلام بھی مراد لئے جاتے ہیں۔

یہاں ایک شبہ پیدا ہو رہا تھا اور وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس جملہ میں اُن لوگوں کی مراد ابناء سے، پوتے اور موالی سے، آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہوں۔

اگر چہ حقیقتاً وہ مراد نہیں ہیں۔ تو اس کے اعتبار سے امان کا حکم پوتے اور آزاد کردہ غلاموں کے لئے بھی ثابت ہو گیا۔

اس لئے کہ امان کے معاملے میں بہت احتیاط کی جاتی ہے۔ جہاں معمولی شبہ بھی کہیں موجود ہوتا ہے تو وہاں اس شبہ کی بنا پر امان کا حکم ثابت کر دیا جاتا ہے۔

اَب یہاں پر ایک سوال مزید پیدا ہوتا ہے۔

مثلاً! اگر ایک شخص نے کہا کہ ''آمنونا علیٰ آباء نا و امھتنا''

''ہمیں امان دو ہمارے باپ اور ہماری ماں تک''

یہاں بھی مناسب تو یہ ہے کہ جس طرح باپ اور ماں امان کے حکم میں داخل ہوتے ہیں، اِسی طرح دادا اور دادی یا نانا اور نانی امان کے حکم میں داخل ہو جائیں۔ اِس لئے کہ باپ کا اطلاق کبھی کبھی دادا پر بھی مجازاً کیا جاتا ہے۔ اور ماں کا اطلاق کبھی کبھی نانی پر بھی مجازاً کیا جاتا ہے۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے، جیسا نظر آرہا ہے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ پوتا، بیٹے کی سبّیت سے امان میں داخل ہوتا ہے۔ اور آزاد کردہ غلام اپنے آزاد کرنے والے غلام کی سبیت سے امان میں داخل ہوتا ہے۔

پوتا، بیٹے کی فرع ہے اور آزاد کردہ غلام، آزاد کردہ غلام کی فرع ہے۔ لیکن دادا، باپ کے تابع نہیں ہو سکتا اور نانی، ماں کے تابع نہیں ہو سکتی بلکہ یہ تو اصول ہیں۔ اِس لئے ہم اُن کو بالطبع داخل نہیں کر سکتے۔

جہاں تک اِس مسئلے کا تعلق ہے کہ ''عبده حر یوم یقدم فلان'' یعنی میرا غلام آزاد ہے اُس دن، جس دن فلاں آجائے۔ اَب فلاں چاہے دِن میں آجائے یا رات میں آجائے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

فقہائے حنفیہ اِس مسئلے کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ عموماً لفظِ ''یوم'' اِس کے دو معانی ہوتے ہیں۔ جب یوم کے لفظ کا تذکرہ ایک ایسے فعل کے ساتھ کیا جائے جو فعل ممتد ہو یعنی زیادہ دیر تک فعل رہنے والا ہو۔ تو ایسی صورت میں کلامِ عرب میں یوم سے مراد ''نہار'' ہوتا ہے۔ یعنی دِن اور جہاں یوم کے لفظ کا تذکرہ ایک ایسے فعل کے ساتھ کیا جائے جو افعال غیر ممتد ہو تو ایسی صورت میں یوم سے مراد ''مطلق وقت'' لیا جاتا ہے یعنی چاہے دِن ہو چاہے رات ہو۔

اَب یہاں پیش آمدہ صورتِ حال میں یوم کا لفظ آیا ہے۔ تو اِس کے ساتھ لفظ قدم ہے۔ یعنی یوم یقدم فلاں اور ایک لفظ ہے حریت یعنی آزاد ہونا۔ اَب حریت کا فعل تو ایک منٹ میں

بھی واقع ہوتا ہے۔

اسی طرح لفظ آنا ہے یعنی فعل قدوم، تو یہ فعل بھی یعنی نمودار ہونے کا فعل بھی یکا یک، کم سے کم وقت میں انجام پاتا ہے۔ نمودار ہونا بھی ایک منٹ کا کام ہے۔ ایسا نہیں کہ نمودار ہونے میں پورا دن صرف ہوتا ہو۔

اس لئے یہاں فعل، فعلِ غیر ممتد ہے۔ اور جب فعلِ غیر ممتد کے ساتھ جب یوم کا تذکرہ کیا جائے۔ تو اس سے مراد مطلق وقت ہوتا ہے۔ اَب ''مطلق وقت'' میں دن بھی آتا ہے اور رات بھی آتی ہے۔ یہاں بھی عموم مجاز ہے اور اس طرح معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی جمع نہیں ہوتے۔

اَب اگر ایک شخص یہ کہے کہ

''للّٰہ علی ان اصوم یوم یقدم فلاں''

کہ میں اللہ تعالیٰ سے روزہ رکھوں گا جس دِن فلاں آجائے۔

یہاں یوم کا لفظ صوم کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔ اب روزہ تو ممتد ہے۔ صبح سے مغرب تک روزہ ہوتا ہے۔ یہاں یوم سے مراد یہ ہوگا کہ ''فلاں'' دِن کے وقت آجائے۔ اگر وہ رات کے وقت آجائے تو مجھ پر روزہ نہیں ہوگا۔

جہاں تک اِس مسئلے کا تعلق ہے کہ

''للّٰہ علی ان اصوم رجب''

تو اِس میں کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص جب یہ فقرہ کہتا ہے تو اِس سے اِس کی مراد کچھ بھی نہیں ہوتی۔ بس اُس کی زبان سے یہ الفاظ یوں ہی نکل گئے۔ اُس نے نہ تو نذر کا ارادہ کیا تھا اور نہ ہی یمین کا ارادہ تھا۔

فقہا کے نزدیک پیش آمدہ صورت میں، اس بات پر اتفاق ہے کہ اِن الفاظ سے اُس کی مراد نذر ہے۔ اِن الفاظ کی حیثیت نذر کی ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اِن الفاظ کا تذکرہ کیا اور اِن الفاظ سے اُس کی مراد نذر ہے۔ اس کے ساتھ اُس نے یہ بھی ارادہ کیا کہ اِن الفاظ سے اُس کی مراد یمین نہیں ہے۔

یعنی وہ شخص اپنے ارادے میں نذر تو لے آئے مگر یمین کی نفی کر دے۔ تو فقہاء کے نزدیک اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ نذر ہو گی اور اسے یمین تصور نہیں کیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اُس شخص نے یمین کی نیت کر لی اور نذر کی نفی کر دی۔ تو اِس صورت میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ یمین ہو گا اور اِسے نذر تصور نہیں کیا جائے گا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے نذر کا ارادہ کیا اور اِس کے ساتھ اُس نے نہ تو یمین کا اثبات کیا اور نہ ہی یمین کی نفی کی۔

ایسی صورت میں اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ نذر ہو گی اور اِسے یمین تصور نہیں کیا جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ اور صاحبین کا صرف دو صورتوں میں اختلاف ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے نذر اور یمین دونوں کا ارادہ کیا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اُس شخص نے نذر کا ارادہ کیا لیکن اُس نے یمین کا نہ تو ارادہ کیا اور نہ ہی نفی کی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اُس شخص نے نذر اور یمین دونوں کا ارادہ کیا تو یہ نذر ہے، یمین نہیں ہے۔

اِس لئے کہ نذر حقیقت ہے اور یمین مجاز ہے۔ اگر ہم دونوں مراد لیں تو حقیقت اور مجاز میں جمع آ جاتا ہے۔

اور اگر ایک شخص نے یمین کا ارادہ کیا اور نذر کا نہ تو ارادہ کیا ہے اور نہ ہی نذر کی نفی کی ہے۔ تو ایسی صورت میں یہ یمین ہے اور نذر نہیں ہے۔ اِس لئے کہ اُس شخص نے یمین کا ارادہ کیا۔

یہ دو صورتیں ہیں جو شافعیہ کے نزدیک محلِ اعتراض ہیں اور حنفیہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

حنفیہ ان دونوں صورتوں میں یہ کہتے ہیں کہ

''نذر بصورته و یمین بدلیله''

یہ کلام اپنے مفہوم اور اپنی عبارت کے اعتبار سے نذر ہے۔ اور اپنے لازمی تقاضے کے اعتبار سے یمین ہے۔ یہ الفاظ حقیقتاً نذر کے لئے وضع کیے گئے ہیں اور نذر کے لئے متعین

ہیں۔اور نذر کا مفہوم اور حقیقت ایجاب مباح ہے۔یعنی ایک مباح اور ایک جائز چیز کو اپنے اوپر لازم قرار دینا۔

اَب یہاں پیش آمدہ صورتِ حال میں بھی وہ شخص رجب کے روزوں کو جو امر مباح تھے اپنے اوپر لازم قرار دے رہا ہے۔

گویا ایجابِ مباح، نذر ہے۔

لیکن ایجابِ مباح کے ساتھ تحریم حلال لازم ہے، اِس لئے کہ نذر سے پہلے روزوں کا نہ رکھنا اُس کے لئے حلال ہے۔اَب نذر کے بعد روزوں کا نہ رکھنا اُس پر حرام ہوگیا۔

تو گویا ایجابِ مباح کے ساتھ تحریم حلال لازم ہے اور تحریم حلال یمین ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''یَاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ ۔ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِکَ ط وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ o قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ'' (التحریم۔۱-۲)

''اے نبی ﷺ! تم کیوں اُس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہے۔(کیا اس لئے کہ) تم اپنی بیویوں کی خوشی چاہتے ہو؟ اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔اللہ نے تم لوگوں کے لئے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے''

اِس آیت کے پہلے حصے میں'' لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ'' کا ذکر ہے۔ یہ تحریم حلال ہے۔ اور پھر اِس کے بعد'' قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ'' کا ذکر کیا گیا ہے۔

اِس آیت سے معلوم ہوا کہ یمین کی حقیقت تحریم حلال ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ''للہ علی ان اصوم رجب'' کے سلسلہ میں معنی حقیقی ہے۔

ایجابِ مباح یعنی نذر ہے۔لیکن ایجابِ مباح کے ساتھ خود بخود بغیر کسی ارادے کے، تحریم حلال بھی اس کے ساتھ آ گیا۔یمین کا ارادہ ہم نے نہیں کیا تھا۔لیکن ضمنی طور پر خود بخود آ گیا۔

وہ تو لازم بالا یجابِ مباح ہے۔ ہم نے جو ارادہ کیا تھا، وہ نذر کا ارادہ تھا۔

تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں سوال یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں مراد لئے جائیں۔ اِس شخص نے اگر نذرِ یمین کا ارادہ کیا ہے تو یمین کا ارادہ باطل ہے۔ اِس لئے کہ یمین تو خود بخود آتا ہے۔

فقہا اِسی لئے کہتے ہیں کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان جمع نہیں ہے۔

معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں ایک لفظ سے بیک وقت ایک ہی استعمال میں مراد نہیں لئے جاسکتے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک لفظ سے بیک وقت مراد لیا جا سکتا ہے۔ اور اِس طرح کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

## امام ابوحنیفہ اور صاحبینؒ کے اختلافی موقف (حقیقت اور مجاز)

یہاں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اور اختلاف بھی ہے۔

کہ مجاز کس اعتبار سے اور کس حیثیت سے حقیقت کا خلیفہ ہے؟

اِس بات میں تو امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے۔ اور اِس امر پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز یہ لفظ کی اقسام ہیں۔

حکم کو اگر ہم حقیقت اور مجاز کہتے ہیں یا معنی کو حقیقت اور مجاز کہتے ہیں یا استعمال کو ہم حقیقت اور مجاز کہتے ہیں، تو یہ بات مجازاً ہوتی ہے۔ حقیقتاً حقیقت اور مجاز، معنی، حکم یا استعمال کے اوصاف نہیں ہیں بلکہ لفظ کے اوصاف ہیں۔

اور اِس بات پر بھی اتفاق ہے کہ جب تک اصل پر عمل ممکن ہو، اُس وقت تک ہم خلیفہ مراد نہیں لیں گے۔ اور اِس نکتہ پر بھی اتفاق ہے کہ ایک ایسا مقام، جہاں اصل کا تصور بھی نہ ہو، وہاں اصل کا سرے سے امکان ہی نہ ہو۔ تو ایسی حالت میں خلیفہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ خلیفہ تو اُن مقام میں ہم مراد لیں گے جہاں فی نفسہٖ اصل کی صفت ہو لیکن کچھ ایسے قرینے موجود ہوں۔ جن کی بنا پر اصل مراد نہ لیا جا سکتا ہو، وہاں خلیفہ مراد لیا جائے گا۔

لیکن اگر ایک ایسا مقام ہے جہاں اصل کی صفت ہی نہیں ہے......

وہاں اصل اور خلیفہ دونوں ختم ہو جائیں گے اور کلام ہی مر جائے گا۔لیکن جو اصل اختلاف ہے وہ حیثیت اور اعتبار میں ہے۔یعنی حقیقت کس جہت، حیثیت اور کس اعتبار سے حقیقت ہے۔اور مجاز کس جہت، کس حیثیت اور کس اعتبار سے خلیفہ ہے؟

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

حقیقت، تلفظ اور عبارت ہی کی حیثیت سے اصل ہے۔اور مجاز، تلفظ اور عبارت ہی کی حیثیت سے اس کا خلیفہ ہے۔

اگر ایک کلام تلفظ اور عبارت کے لحاظ سے صحیح ہے۔قواعد عربیت کے مطابق ہے۔اور اس لفظ اور عبارت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو معنی حقیقی کو ممتنع اور محال قرار دیتی ہو۔لیکن عقلاً اُس معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔یعنی اُس معنی حقیقی کا جو حکم ہے، وہ ناممکن ہے۔تو ایسی صورتِ حال میں ہم اِس کلام کا معنی حقیقی ترک کر دیں گے اور مجاز مراد لیں گے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ

حقیقت اصل ہے حکم کے اعتبار سے یعنی جو حکم حقیقت کے ذریعے ثابت کیا جاتا ہے اس حکم کے اعتبار سے حقیقت اصل ہے۔

اور مجاز حکم کے اعتبار سے خلیفہ ہے۔

اگر ایک کلام کا حکمِ حقیقی کا تعین ممکن ہے۔لیکن کسی رکاوٹ کی بنا پر اُس حکم پر ہم عمل نہیں کر سکتے۔ایسی صورت میں تو ہم کلام کو مجاز پر مراد لیں گے۔لیکن جہاں بذاتِ خود حقیقت کا حکم ممکن نہیں ہے بلکہ ممتنع ہے تو ایسی صورت میں یہ کلام لغو قرار پائے گا یعنی اِس کلام سے نہ تو حقیقت مراد ہوگی اور نہ مجاز مراد ہوگا۔

اِس بات کی تشریح آگے مثال میں آئے گی۔

## مثال

مثلاً ایک شخص کا غلام اپنی عمر میں اپنے آقا اور مالک سے بڑا ہے۔فرض کیجئے کہ مالک چالیس برس کا ہے اور غلام کی عمر ساٹھ سال ہے۔

اَب یہ مالک اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "**ھذا ابنی**" یعنی

یہ میرا بیٹا ہے۔

اس بات میں اختلاف ہے کہ اس کلام کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟

یہ ظاہر ہے کہ بڑا آدمی، چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا تو نہیں ہو سکتا۔ ساٹھ سال کی عمر کا غلام، چالیس سال کے آقا کا بیٹا تو نہیں ہو سکتا۔

امام ابو حنیفہؒ اس ضمن میں فرماتے ہیں۔

کہ اس کلام میں ''ھٰذا ابنی'' کا لفظ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے بالکل صحیح ہے۔ اگر قواعدِ عربیہ کو سامنے رکھیں تو اِس لفظ میں کوئی سُقم نہیں ہے۔

اس کلام میں بھی کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس بات کا تقاضا کرتی ہو کہ یہ شخص اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہاں جو چیز مانع ہے، وہ مانع تو یہ بات ہے کہ یہ بڑا ہے اور وہ چھوٹا ہے۔

لیکن اِس کلام اور عبارت میں بڑے اور چھوٹے ہونے کا تذکرہ کہاں کیا گیا ہے؟ اِس کلام میں تو صرف یہ کہا گیا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے۔

اَب یہ بات کہ متکلم چھوٹا ہے اور غلام بڑا ہے۔ اَب بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا تو خارجی چیزیں ہیں۔ مگر عبارت کے اندر تو یہ باتیں درج نہیں ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اِسی بنا پر فرماتے ہیں کہ چونکہ یہاں یہ لفظ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے صحیح ہے اور وہ چیز جس کی بنا پر یہ ناممکن ہے اور وہ چیز کلام اور عبارت میں درج نہیں ہے اور اِسے عبارت میں نہیں لایا گیا۔

اَس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ معنیٰ حقیقی پر عمل درآمد چونکہ ناممکن ہے، اِس لئے معنیٰ مجازی مراد لیا جائے گا۔ اب معنیٰ مجازی یہ ہے کہ یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اِس لئے کہ ''بیٹا ہونا'' کے ساتھ یہ لازم ہے کہ مالک کا جو بیٹا ہوتا ہے، وہ آزاد ہوتا ہے۔ اس لئے یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں۔

جب وہ یہ کہتا ہے کہ ''ھٰذا ابنی'' تو یہ کلام ہی لغو ہے، اِس لئے کہ یہاں جو معنیٰ حقیقی ہے، یہاں جو معنیٰ حقیقی کا حکم ہے۔ وہ تو یہ ہے کہ اس غلام کا اِس آقا کا بیٹا ہونا۔ اور یہ حکم

بالکل ممتنع ہے کہ وہ اُس کا بیٹا ہو گیا۔ اس لئے کہ بڑا چھوٹے کا بیٹا ہو نہیں سکتا۔ اب چونکہ یہاں حکمِ حقیقت کو لینا ہی ممتنع ہے، محال ہے۔ اس لئے یہاں معنی مجازی بھی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ اس لئے یہ کلام بالکل لغو ہے اور یہ کہ غلام آزاد نہیں ہو سکتا۔

لیکن اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ ''**العبد الاکبر منی ابنی**''

اس شخص نے یہ نہیں کہا کہ ''**ھذا ابنی**'' بلکہ اِس شخص نے کہا کہ ''**العبد الاکبر منی ابنی**'' یعنی وہ غلام جو مجھ سے عمر میں بڑا ہے، وہ میرا بیٹا ہے۔

یہاں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ سب کا اتفاق ہے کہ یہ کلام لغو ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ کلام اگرچہ قواعدِ عربیت کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن وہ چیز جس کی بنا پر وہ حکم ممتنع ہے، وہ اِس عبارت کے اندر موجود ہے۔ یعنی ''الاکبر منی'' جو مجھ سے بڑا ہے۔ یعنی یہ چیز مانع ہے کہ یہ شخص اُس کا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ وہ مانع عمر میں بڑا ہونا ہے۔

اب اس عبارت میں، اُس کا عمر میں بڑا ہونا، عبارت اور کلام کے اندر ہی ہے۔

اس لئے یہ کلام لغو ہے اور ''**ھذا ابنی**'' میں جو کلام مانع ہے، کلام کے اندر مذکور نہیں ہے بلکہ کلام سے خارج ہے۔

## مثال

ایک اور مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام اور اپنے گدھے کی طرف اشارہ کیا اور یہ کہا کہ

''**ھذا حر او ھذا**'' یعنی یہ آزاد ہے یا یہ آزاد ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہیں یہ کلام لغو ہے اس لیے کہ حقیقی معنی کا حکم ممتنع ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جہاں تک یہ عبارت ہے کہ یہ آزاد ہے یا یہ آزاد ہے، یہ عبارت قواعدِ عربیہ کے لحاظ سے درست ہے۔ اب یہ بات کہ گدھا حریت کا محل ہے یا نہیں؟ گدھے کا ذکر تو اس عبارت کے اندر نہیں ہے۔ اس بنا پر یہاں قواعدِ عربیت کے لحاظ سے چونکہ یہ

عبارت صحیح ہے تو ہم معنی مجازی مراد لیں گے۔اور معنی مجازی یہ ہے کہ مراد ہے احدھما ایک متعین یعنی غلام۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ

یہاں معنی حقیقی کا جو حکم ہے وہ بذاتہٖ ممتنع ہے۔ یہ کہ معنی حقیقی کی حقیقت تو یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک حریت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اَب گدھے اور غلام میں سے ہر ایک حریت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اِس لئے کہ حریت تو کہتے ہیں ازالۃ الرقبہ یعنی غلامی کا ازالہ اور غلامی تو کفر کی سزا ہوتی ہے۔ یعنی کفر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ایک شخص کفر کو چھوڑ کر مسلمان ہو جائے تو اُسے تو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔

تو وہ کہتے ہیں کہ ''والحمار لا یلیق بالکفر'' اَب گدھا تو کافر نہیں ہو سکتا۔

جب گدھا کافر نہیں ہو سکتا تو یہ غلام بھی نہیں ہو سکتا۔ جب غلامی نہیں آ سکتی تو حریت کے کیا معنی؟ کیونکہ حریت تو غلامی کے ازالے کو کہتے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہاں جو معنی حقیقی ہے۔ اُس کا حکم ممتنع ہے۔ اِس بنا پر یہ کلام لغو ہے۔

## ترکِ حقیقت کے قرائن کا بیان

- حقیقت کے ترک کرنے کے قرائن کیا ہیں؟ وہ کون سے مواقع اور مواضع ہیں جن میں معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے اور معنی مجازی کو مراد لیا جاتا ہے؟

پانچ مقامات ایسے ہیں، جہاں معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے اور معنی مجازی کو مراد لیا جاتا ہے۔

۱۔ کبھی کبھی اُس محل اور اُس موقع میں، جس موقع اور محل میں وہ کلام وارد ہے، اُس محل اور موقع کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ یہاں معنی حقیقی سے مراد نہ لیا جائے بلکہ معنی مجازی مراد لیا جائے۔

''وقد تترک الحقیقۃ بد لالۃ محل الکلام''

کبھی کبھی ایک موقع اور محل کی بنا پر حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص جب یہ کہے کہ

''لا اکل من هذه النخلة''

''میں اس کھجور کو نہیں کھاؤں گا'' یا یہ کہہ دے کہ

''لا اکل من هذه السدرة''

''میں اس بیری سے نہیں کھاؤں گا''

اَب یہاں پر اس کا معنیٰ حقیقی ہے کہ اس درخت کے چھلکے کو چبا کر نگل لیا یا کھا لیا جس موقع اور محل میں یہ کلام آیا ہے، اُس موقع اور محل کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں کھانے سے مراد درخت کی لکڑیوں کا کھانا نہیں ہے بلکہ درخت کے پھلوں کا کھانا ہے۔ یا اِس سے مراد ہے، اس قیمت کو استعمال میں لانا جو قیمت اس درخت کو بیچنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔

اَب جس محل میں یہ کلام آیا ہے، اُس محل کا یہ تقاضا ہے، جو بیان کیا گیا۔ اِسی طرح یہ بات بھی ظاہر ہے کہ بیری کی لکڑی کو نہیں کھایا جا سکتا تو معلوم ہوتا ہے کہ اِس سے مراد جو چیز کھائی جاتی ہے اُس کا کھانا مراد ہے۔

تیسری مثال یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ'' **والله لا صعدن الی السمآء**''

''اللہ کی قسم کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا'' یا اُس نے کہا کہ

''**والله لا مسن السمآء**'' یعنی آسمان کو مس کروں گا۔

ظاہر بات ہے معنیٰ حقیقی تو یہ ہے کہ آسمان پر چڑھا جائے یا اُسے مس کیا جائے۔ لیکن وہاں تو نہ یہ آدمی چڑھ سکتا ہے اور نہ مَس کر سکتا ہے۔ تو مراد یہی ہے کہ میں اِس شخص کو مس نہیں کروں گا۔

کہتے ہیں کہ'' **کل ما اظلک وما علاک فهو السمآء**''

جو چیز تجھ پر سایہ کرلے اور وہ تجھ سے اوپر ہو تو اُسے مجازاً سماء کہہ سکتے ہیں۔

دوسرا مقام یہ ہے۔

''**وقد تترک الحقیقة بدلالة سیاق الکلام**''

کبھی کبھی معنی حقیقی کو کلام کے سیاق کے پیشِ نظر ترک کیا جاتا ہے۔

اَب یہاں سیاق سے مراد کلام کا آخری حصہ نہیں ہے، بلکہ سیاق سے مراد اِس کا پورا سیاق و سباق مراد ہے۔تو سباق اور سیاق کے قرینہ سے ایک معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے اور معنی مجازی مراد لیا جاتا ہے۔

## مثال

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا'' (الکہف۔۲۹)

''جو شخص چاہتا ہے پس وہ ایمان لے آئے اور جو شخص چاہتا ہے، وہ کفر کرے۔ بے شک ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے''

یہاں ''مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ'' اِس کا معنی حقیقی تو اختیار دینا ہے۔یعنی اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو یہ اختیار دیا ہے کہ جس راہ کو تم چاہو، اختیار کرو اور اِس پر تمہاری کوئی گرفت نہیں کی جائے گی۔ ایمان لاؤ تو یہ تمہاری مرضی ہے اور کفر کرو تو یہ بھی تمہاری مرضی ہے۔

لیکن اِس کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ'' اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا'' کہ بے شک ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے۔اللہ تعالیٰ کا یہ جملہ اِسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے یعنی اختیار دینا حقیقی معنوں میں نہیں ہے۔ بلکہ یہاں تہدید مراد ہے۔اللہ تعالیٰ کی مراد ڈرانا اور دھمکانا ہے۔یعنی اِس دنیا میں جو کچھ تم کرنا چاہو ،کرلو، پھر اِس دنیا کے بعد میں تمہارے ساتھ دیکھ لوں گا۔

اَب اِس جملہ کا معنی حقیقی تو ''اختیار دینا'' ہے۔یعنی ایمان اور کفر میں اختیار دینا کہ اِن میں سے جس کو چاہیں اختیار کریں، لیکن اِس کا معنی مجازی ''تنبیہہ اور تہدید'' ہے۔یعنی ڈرانا اور دھمکانا۔

یہاں جو سیاقِ کلام ہے تو اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ

معنی مجازی مراد ہے۔

## مثال

اگر ایک شخص اسلامی فوج کا سپاہی ہے۔ وہ کسی مخالف کو مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ انزل یعنی نیچے اترو اور وہ شخص نیچے اترا۔ تو اُس شخص کے لئے امان ہے۔ انزل کا لفظ اِس بات کی اجازت دیتا ہے کہ تم نیچے اترو۔ لیکن اگر اُس سپاہی نے کہا کہ ''انزل ان کنت رجلاً'' نیچے اترو اگر تم مرد ہو۔ یعنی اگر تم میں مردانگی ہے تو نیچے اترو۔ تو ایسی صورت میں سب لوگ کہتے ہیں کہ اگر وہ شخص نیچے اترا تو یہ امان نہیں ہے۔

یہ اس لئے کہ '' ان کنت رجلاً'' کے لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سپاہی اُسے امان نہیں دے رہا بلکہ اُسے ڈرا اور دھمکا رہا ہے۔

## مثال

اگر اہلِ کفر میں سے کسی شخص نے یہ کہا کہ ''الامان، الامان''

''مجھے امان دو، مجھے امان دو''

اور اسلامی فوج کے کسی ذمہ دار افسر نے جواب دیا کہ ''الامان، الامان'' یا ''اتیتک الامان، اتیتک الامان'' یعنی ''میں نے تجھے امان دے دی، میں نے تجھے امان دے دی''

ظاہر بات ہے کہ اس صورت میں وہ امان کا مستحق ہو گیا۔ اِس لئے کہ یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جس کی بنا پر ہم معنی حقیقی کو ترک کر دیں۔ لیکن اگر اسلامی فوج کے کسی ذمہ دار نے یہ کہا کہ

''الامان الامان ستعلم ما تلقی غداً ''

''ہاں امان! امان! عنقریب تم کل سمجھ لو گے کہ تمہارے سامنے کیا حالات پیش آنے والے ہیں''

یہ کل ہی پتہ چلے گا کہ کن حالات سے تمہارا سابقہ پیش آنے والا ہے۔

تو ''ان ستعلم ما تلقی غدا'' سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہ امان نہیں دے

رہے۔ بلکہ انہیں ڈرا رہے ہیں کہ ابھی تمہارے سامنے مزید سخت مرحلے آ رہے ہیں۔ ابھی سے تم امان طلب کر رہے ہو۔ تو معلوم ہوا کہ سیاقِ کلام کی بنا پر اور اِس قسم کے قرائن کی بنا پر معنی حقیقی کو ترک کیا جا سکتا ہے۔

## مثال

تیسرا مقام یہ ہے کہ

"وقد تترک الحقیقة بد لالة معنی فی حالةِ المتکلم"

اور کبھی کبھی معنی حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے متکلم کی حالت کی بنا پر۔ یعنی متکلم میں ایک صفت موجود ہوتی ہے اور متکلم کی ایک ایسی حالت ہوتی ہے اور اُس کی یہ صفت اور حالت اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں لیا جا سکتا۔

## مثال

یعنی "فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر"

"جو شخص چاہے ایمان لائے اور جو شخص چاہے کفر کرے"

اَب یہاں "" فلیکفر" امر کا صیغہ ہے۔

اب امر میں کچھ بھی معنی ہو لیکن اِس میں اجازت اور اباحت کے معنی تو ہوتے ہیں۔

اِس سے بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی طرف سے انسانوں کو کفر کی اجازت دی جا رہی ہے۔ یعنی تمہیں اجازت ہے کہ تم کفر کر سکتے ہو۔ لیکن اِس معنی کو ہم ترک کرتے ہیں اور اِس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات میں سے ایک صفت حکیم بھی ہے۔ اور کفر کی اجازت دینا اللہ تعالیٰ کی صفتِ حکمت کے منافی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفتِ حکمت کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ کسی کو کفر کی اجازت دے۔ اِس لئے کہ

"الکفر قبیح والحکیم لا یامر بالقبیح"

کفر تو قبیح صفت ہے اور بہت بری چیز ہے اور حکیم کسی قبیح اور ناکارہ چیزوں کا حکم نہیں

دیتا۔

توامر کرنے والے، حکم دینے والے اور متکلم کی حکمت کے قرینے سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ یہاں مراد اجازتِ کفر نہیں ہے بلکہ یہاں امر تہدید کے معنی میں مستعمل ہے۔ یہ تہدید یعنی ڈرانے اور دھمکانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ معنی مجازی مراد ہے۔

## مثال

اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے گھر سے باہر جانے کی اجازت طلب کی اور اُس شخص نے غصے میں آ کر کہا کہ

''اِن خرجت فانت طالق''

''اگر تم گھر سے باہر گئی تو تجھے طلاق ہے''

اب یہ عورت گھر سے فوری طور پر نکل گئی تو اُس پر طلاق واقع ہو گئی۔ اور اگر شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا اور اُس کی طبیعت میں سکون اور اعتدال آ گیا۔ اُس کے بعد یہ عورت گھر سے نکل گئی تو اُس پر طلاق واقع نہیں ہو گی۔

اب یہاں اِس جملے کی جو حقیقت ہے وہ یہ ہے کہ جب بھی یہ عورت گھر سے نکلے تو اُس پر طلاق واقع ہو، اس لئے کہ جملہ تو یہی ہے کہ ''ان خرجت فانت طالق'' یعنی اگر تو گھر سے نکلے تو تجھ پر طلاق ہے۔

لیکن یہاں متکلم میں ایک صفت ہے اور وہ جوش اور غصے کی صفت جو پیدا ہو گئی ہے یعنی اُس کی طبیعت میں جھنجلاہٹ پیدا ہو گئی۔ یہ حالتِ جوش و غضب اِس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس عورت کا ابھی ابھی اور فوری طور پر نکلنا، متکلم کی مراد ہے۔ اور متکلم کی مراد یہ نہیں ہے کہ جب بھی وہ عورت گھر سے نکلے تو اُس پر طلاق واقع ہو گئی۔

اسے یمین ثور کہتے ہیں اور ثور، ثوران سے لیا گیا ہے۔ ثوران جوش کو کہتے ہیں۔ کہتے ہیں ''ثارتِ القدر'' ہانڈی نے جوش مارا تو ثور کہتے ہیں جوش کو۔

یہاں وہ کہتے ہیں کہ ''تفرد به ابو حنیفه''۔ یہ وہ یمین ہے جس کی ایجاد کا

سہرا امام ابو حنیفہ کے سر ہے۔

اِس سے پہلے لوگ دو قسم کے یمین سے واقف تھے۔

ا۔ وہ یمین جو لفظاً اور معناً ابدی ہے۔ جو مطلق ہے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے۔

۲۔ دوسری قسم یمین کی یہ ہے کہ لایقف ہے لفظاً اور معناً وہ مرخص ہے۔

امام ابو حنیفہؒ یمین کی تیسری قسم نکالی۔ جو ایک ایسی یمین ہے جو لفظاً موثر ہے اور معناً موخر ہے۔

ظاہر لفظ اور عبارت کے لحاظ سے تو معلوم ہوتا ہے کہ موثر ہے۔ تمہیں اجازت نہیں کہ گھر سے نکلو جب تم گھر سے نکلو گی تو تیرے اوپر طلاق واقع ہو گی اور معنی کے لحاظ سے یہ مرخص ہے۔

## سوال

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کچھ ایسے یمین ہیں جس کا علم پہلے سے کسی کو نہ ہو، آخر امام ابو حنیفہؒ نے کہاں سے یہ معلوم کیا کہ اِس قسم کا یمین بھی ہو سکتا ہے؟

## جواب

**”اخذ ذالک من حدیث جابر و ابنہ حیث دعیا الی نصرۃ الانسان وحلفا ان لا ینصراہ ثم نصراہ بعد ذالک فلم یخشا“**

”کہ امام ابو حنیفہؒ نے اِس قسم کے یمین کو لے لیا ہے۔ حضرت جابر اور حضرت جابر کے بیٹے کی حدیث سے جبکہ اِن دونوں کو دعوت دی گئی کہ تم انسان کی نصرت کرو۔ تو انہون نے قسم کھائی کہ ہم مدد نہیں کریں گے۔ کچھ مدت گزر گئی اور کچھ مدت گزرنے کے بعد انہوں نے اس کی مدد کر دی، پس اُن کو حانث قرار نہیں دیا گیا“

یعنی نبی ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ اَب تمہاری قسم ٹوٹ گئی ہے۔ اب تم کفارہ ادا کرو۔ یعنی حضرت جابر اور حضرت جابر کے بیٹے کو غصہ آ رہا تھا کہ فلاں شخص کی مدد کو تم ہمیں کیوں بلاتے ہو۔ اس وجہ سے انہوں نے قسم کھائی تھی۔ اَب کچھ وقت گزرنے کے بعد اگر انہوں نے اِس شخص

کی مدد کی تو یہاں اِن پر یمین کا اطلاق نہیں ہوتا اور حانث نہیں ہوں گے۔

## مثال

اگر ایک شخص دوسرے شخص کو کہے کہ

''**تعال تغدّ مِعی**''

''آؤ میرے پاس اور میرے ساتھ کھانا کھاؤ''

اِس شخص کی طبیعت میں فوری طور پر اشتعال پیدا ہوا اور اُس نے کہا کہ

''**و اللہ لا اتغدّن معک**''

''خدا کی قسم! میں تیرے ساتھ کھانا نہیں کھاؤں گا''

یعنی اُس کے ذہن میں یہ بات آئی کہ اِس کی کیا حیثیت ہے کہ مجھے کھانے کی دعوت دے رہا ہے۔

اَب اُسی وقت اگر یہ شخص آیا اور اِس نے کھانا کھایا تو یہ شخص حانث ہوگا۔ لیکن دوسرے دِن اگر اِس شخص نے کھانا کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

''**و قد تترک الحقیقة بدلالة المعنی من قدر المتکلم**''

معنیٰ حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے، اِس معنیٰ کی دلالت کے ذریعے جو ایک ایسی صفت جو متکلم میں موجود ہو۔

۴۔ چوتھا مقام یہ ہے کہ

کبھی کبھی حقیقت اور معنیٰ حقیقی کو ترک کیا جاتا ہے۔

''**بدلالة اللفظ فی نفسه**'' بذاتِ خود اِس لفظ کی دلالت کے اعتبار سے

یعنی ایک لفظ کے معنیٰ کا یہ تقاضا ہوتا ہے، اُس لفظ کے مادہِ اشتقاق کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ یہاں پر معنیٰ حقیقی کو مراد نہ لیا جائے بلکہ معنیٰ مجازی مراد لیا جائے۔

## مثال

ایک شخص نے کہا کہ

"کل مملوکٍ لی فھو حر"

"میرا ہر ایک مملوک آزاد ہے"

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اَب اِس شخص کے جو خالص غلام ہیں، وہ بھی آزاد ہو گئے ام ولد یعنی وہ لونڈیاں بھی آزاد ہو گئیں، جن کی اولاد اِس آقا سے ہو گی۔ مدبّر بھی آزاد ہو گئے یعنی وہ غلام بھی آزاد ہو گئے جن کے متعلق مالک نے یہ کہا ہو کہ میری موت کے بعد تم آزاد ہو گے۔

لیکن مکاتب غلام، آزاد نہیں ہوں گے۔ مکاتب وہ غلام ہو گا جس کے متعلق آقا یہ کہتا ہے کہ تم اتنے روپے ادا کرو تو تمہارے لئے آزادی ہے۔ ایسے غلام آزاد نہیں ہوئے۔

اَب یہاں لفظ "کل" کی حقیقت کا تقاضا تو یہ ہے کہ سب کے سب مملوک یعنی غلام آزاد ہو جائیں۔ لیکن مملوک کا لفظ ملکیت سے لیا گیا ہے اور مِلک مملوک کا مصدر ہے۔

اَب مکاتب میں مِلک ناقص ہے، اس لئے وہ شامل نہیں ہے۔ اِس لئے کہ مکاتب تصرف کے لحاظ سے تو آزاد کے حکم میں ہے۔ یعنی آزاد لوگوں کی طرح تصرف کرتا ہے، خرید و فروخت کرتا ہے اور مختلف قسم کے کاروبار کرتا ہے۔ لیکن وہ رقبہ کے لحاظ سے مملوک ہے۔

ملکیت کا جو معنی ہے وہ مکاتب میں مکمل نہیں ہے۔ بلکہ ایک اعتبار سے مملوک ہے اور دوسرے اعتبار سے مملوک نہیں ہے۔ لیکن ملکیت کا جو معنی ہے، وہ خالص غلاموں، لونڈیوں اور مدبرین میں کامل ہے۔ وہ تصرف کے اعتبار سے بھی غلام اور مملوک ہیں اور ذاتی اعتبار سے بھی غلام اور ملوک ہیں۔

اِسی لئے مکاتبین آزاد نہیں ہوئے، اِس لئے کہ ملکیت کا جو معنی ہے، وہ اُن میں مکمل طور پر نہیں پایا جاتا۔ لیکن باقی جو غلام اور لونڈیاں ہیں، وہ آزاد ہیں۔

## مثال

اگر ایک شخص یہ کہے کہ

"لا اکل فاکھۃ"

''میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا'' اور اِس کے بعد اُس شخص نے انار کھالیا یا انگور کھالیا۔ یا اُس نے کھجور کھالی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شخص اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شخص حانث ہوگا۔

اس سے پہلی مثال میں ملکیت کا معنی ناقص طور پر مکاتبین میں پایا جاتا تھا اس بنا پر وہ آزاد نہیں ہوئے لیکن امام ابوحنیفہؒ اس مقام پر فرماتے ہیں کہ فاکھۃ لیا گیا ہے تفکہہ سے، اور تفکہہ کہتے ہیں تلذذ کو۔ آپ فرماتے ہیں کہ انار، انگور اور کھجور اِن سب میں تفکہہ اور تلذذ کا مفہوم بھی ہے اور اِن میں غذا ئیت کا مفہوم بھی ہے۔

ان کے ذریعے ایک انسان کو غذائیت کی طاقت بھی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ انار تو دوائیوں میں استعمال ہوتا ہے اور انگور اور کھجور سے غذائیت کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ یہاں تفکہہ کے معنی میں اضافہ پایا جاتا ہے۔

اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ شخص حانث نہیں ہوگا۔

لیکن اگر اِس شخص نے آم کھایا یا خربوزہ کھالیا۔ یعنی اِس قسم کی چیز کھائی، جو صرف ہاضم ہیں۔ لیکن ان کے ذریعے سے ایک انسان کا پیٹ نہیں بھرتا اور ان سے غذائیت حاصل نہیں ہوتی۔ اگر اس قسم کی چیز کھائے گا تو وہ شخص حانث ہو جائے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ انار، کھجور اور انگور وغیرہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ اِن کے کھانے سے وہ شخص حانث ہو جائے گا۔ اور اِن سب کا شمار فاکھۃ میں ہوتا ہے۔ بلکہ یہ پھل تو لذیذ ترین پھل ہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ فاکہہ لیا گیا ہے تفکہہ سے اور تفکہہ کہتے ہیں تلذذ کو۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَاِذَا انْقَلَبُوْٓا اِلٰٓى اَهْلِهِمُ انْقَلَبُوْا فَكِهِيْنَ'' (المطففین۔۳۱)

''اور جس وقت وہ اپنے گھروں کو واپس ہوتے ہیں تو مزے لیتے ہوئے پلٹتے ہیں''

یعنی وہ مسلمانوں کا مذاق اڑا اڑا کر خوش ہوتے ہیں اور اُن کی طبیعت میں انبساط پیدا

ہوتا ہے۔ یہ تو صحیح ہے کہ یہاں جو تفکہہ کا معنی ہے، اِس کے ساتھ ساتھ ایک اور بات بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ غذائیت کی بات ہے۔

## سوال

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ طرار اور نباش، سارق کے معنی کی بہ نسبت اضافہ ہے۔

اِس اضافے کے باوجود امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نباش اور طرار پر سارق کا اطلاق نہیں ہوتا۔

یہاں بھی اگر تفکہہ کے معنی میں اضافہ ہے تو اِس اضافہ کی بنا پر وہ کیوں کہتے ہیں کہ وہ شخص حانث نہیں ہے۔

اَب جہاں تک تفکہہ کے لفظ کے مفہوم میں جو اضافہ ہے۔ تو بطریقِ اولیٰ اس شخص کو حانث ہونا چاہیئے جو انگور، انار یا کھجور کھالے۔ یہاں حانث کیوں نہیں ہوتا؟

## جواب

امام ابوحنیفہؒ اِس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اضافت کی اقسام دو ہیں۔

ایک تو وہ اضافہ ہے جس کی وجہ سے لفظ کے مفہوم میں تقویت آتی ہے۔ اور لفظ کا مفہوم بذاتِ خود اِس اضافے کے لحاظ سے مکمل ہوتا ہے۔ ایک ہوتی ہے زیادت مغیّرہ اور دوسری ہوتی ہے زیادتِ مقویہ۔

تو طرار کے معاملے میں جو اضافہ ہے، وہ زیادت مقویہ ہے یعنی اِس کی وجہ سے سرقے کے مفہوم میں ایک قسم کا کمال آجاتا ہے۔ یعنی سرقے کے مفہوم کو یہ اضافہ متغیر نہیں کرتا درحقیقت یہ بہت بڑے درجے کا سارق ہے۔ کیونکہ وہ معمولی سی غفلت سے فائدہ اُٹھا کر کسی کے مال پر ہاتھ صاف کر رہا ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جس طریقے سے چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اس کا ہاتھ بھی کاٹ دینا چاہیئے لیکن یہاں انار میں، کھجور میں اور انگور میں بھی جو زیادت ہے، وہ زیادہ مغیرہ ہے۔ یہاں فاکہتہ کا جو مفہوم ہے، اُس مفہوم کو اس زیادت نے بدل دیا۔ اس لئے کہ وہ چیزیں جن میں غذائیت پائی جاتی ہے۔ تو اِن چیزوں میں غذائیت مقصود ہوتی ہے۔ اور تفکہہ اور

تلذذ بفرع ہوتی ہیں۔ اَب فا کہہ تو وہ چیز ہے جس میں تلذذ بذاتِ خود مقصود ہے اور جن چیزوں میں غذائیت پائی جاتی ہے، اُن میں غذائیت ہی بذاتِ خود مقصود ہوتی ہے۔ اُن سے قوت حاصل کرنا، اِن کے ذریعے سے اپنی زندگی بسر کرنا اور بقاءِ زندگی ہی مقصود ہوتے ہیں اور یہاں اِن چیزوں میں تلذذ اور تفکہہ کا مفہوم، مقصود کے تابع ہوتا ہے۔ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک ہے زیادتِ مقویہ اور دوسری ہے زیادتِ مغیرہ۔ اگر زیادتِ مقویہ ہو تو وہاں حکم کو متعدی کریں گے لیکن جہاں زیادتِ مغیرہ ہو، وہاں ہم کہیں گے کہ اس کے یہی معنی معتبر ہیں۔ اور اسے متعدی نہیں کریں گے۔

# صریح اور کنایہ

تیسری تقسیم میں حقیقت اور مجاز سے متعلق مباحث کے بعد صریح اور کنایہ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے۔

## صریح

صریح اُس لفظ کا نام ہے جس کا استعمال ایک معنی میں اِس قدر زیادہ ہو کہ اُس استعمال کی کثرت اور زیادتی کی وجہ سے وہ معنی اِس لفظ سے ظاہر ہو اور یہ لفظ کثرتِ استعمال کی بنا پر اِس معنی اور مراد کا قائمقام بن گیا ہو یہاں تک کہ جملہ احکام، جو معنی سے متعلق ہوتے ہیں وہ سارے کے سارے احکام اسی لفظ اور عبارت سے متعلق ہو جائیں۔

اِسے کہتے ہیں صریح۔

عام اِس سے کہ وہ کثرتِ استعمال کی بنا پر معنی حقیقی میں صریح بن گیا ہو یا وہ لفظ کثرتِ استعمال کی بنا پر معنی مجازی میں صریح بن گیا ہو۔ معنی حقیقی میں اگر کوئی لفظ مستعمل ہے اور کسی قرینے کی احتیاج، معنی کے فہم میں اور ارادہ میں نہیں ہے تو اِسے بھی صریح کہا جاتا ہے۔ اور اگر ایک لفظ کا استعمال معنی مجازی میں یہاں تک مشہور ہو جائے کہ معنی حقیقی کو بالکل ترک کر دیا جائے اور عام طور پر لفظ کا استعمال معنی مجازی میں ہونے لگے تو بھی یہ لفظ صریح بن جاتا ہے۔

## حکم

صریح کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جب بھی اِس قسم کے الفاظ زبان سے ادا کیے جائیں تو وہ حکم اُن کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اور اِس کی ضرورت نہیں رہتی کہ کوئی شخص اس لفظ سے وہ معنی مراد لیتا ہے یا کوئی شخص وہ معنی مراد نہیں لیتا۔ مثلاً ''بعت و اشتریت''

اَب بعت کا لفظ فروخت کرنے میں، کہ مَیں نے یہ چیز فروخت کی، اِس میں اس قدر اِس کا استعمال زیادہ ہے کہ استعمال کی کثرت کی بنا پر بعت کا لفظ فروخت کرنے میں بالکل صریح بن گیا ہے۔

ایک شخص کی زبان سے جب بعت کا لفظ نکل جائے تو اس کے بعد اِسی لفظ کے ساتھ وہ

حکم متعلق ہو جاتا ہے۔ گویا کہ ایجاب ہو گیا اور ایک شخص نے یہ چیز فروخت کر دی۔ اسی طرح اشتریت کا لفظ بھی خریدنے میں بالکل صریح ہے۔ اس لئے کہ اشتریت کا لفظ خریدنے کے معنی میں یہاں تک مستعمل ہے کہ اس معنی کے ارادے کے لئے کسی خاص قرینے اور کسی خاص نیت کی ضرورت نہیں ہے۔

اسی طرح یہ لفظ کہ ''انت طالق'' تو طالق کے لفظ کا استعمال نکاح کے رشتے کے منقطع کرنے میں اور طلاقِ شرعی میں اس قدر زیادہ ہے کہ اب اس معنی کے فہم کے لئے اور اس معنی کے ارادہ کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ کہنے والا کہے کہ میرا ارادہ ''انت طالق'' سے طلاق ہی کا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اگر یہ کہے کہ میرا ارادہ تو یہ تھا کہ تُو ہر قسم کی قید و بند سے آزاد ہے اور گھر میں سارے اختیارات تمہارے ہی ہیں اور تمہارے اختیارات پر میں کوئی پابندی نہیں لگاتا۔ تو اس قسم کے بیان میں وہ متکلم سچا نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ انہی الفاظ کے ذکر ہوتے ہی وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

اسی طرح لفظ ''وانت حر'' کا لفظ بھی عتق، حریت اور آزادی میں صریح ہے۔ اور صریح لفظ کے آتے ہی پھر حکم ثابت ہو جاتا ہے بغیر کسی شک وشبہ کے، اور پھر کسی قرینے اور ارادے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

تو صریح کا حکم یہ ہے کہ صریح سے بالکل ایک حکم یقینی طور پر اور قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے یہاں تک کہ الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے حدود بھی ثابت ہوتے ہیں، کفارات بھی ثابت ہوتے ہیں اور قصاص بھی ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ حدود اور قصاص کے بارے میں حضور ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ جب بھی کوئی شبہ موجود ہو تو کسی شبہ کی بنا پر حدود کو ساقط کیا جا سکتا ہے اور قصاص کو ساقط کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ حدود اور قصاص میں ایک انسان کے خون بہانے کا یا ایک انسان کو سخت ترین سزا دینے کا معاملہ ہوتا ہے اور ایک انسان کو سخت ترین جسمانی سزا دینے کا معاملہ یا ایک انسان کے خون بہانے کا معاملہ شریعت کی نگاہ میں ایک ہلکا پھلکا معاملہ نہیں ہے بلکہ انتہائی سنگین معاملہ ہے۔

حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر حدود کے ثابت کرنے میں کچھ بھی شبہ ہو تو شبہ کے وقت

اُس حد کو جاری نہیں کرنا چاہیئے۔ اور وہ سزا نافذ نہیں ہونی چاہیئے۔ اِسی بنا پر نبی ﷺ کا ارشاد ہے۔

**''ادفعوا الحدود بشبهات ما استطعتم''**

تم حدود کو شبہات کی وجہ سے دفع کرو جب تک تمہاری طاقت ہو۔

**''اما بلغني من حد فقد و جب''**

لیکن میرے پاس جو حد ہے وہ جائز ہے۔ یعنی میرے پاس جب شرعی طریقے سے حد کا ثبوت ہو جائے تو اِس کے بعد وہ سزا لاگو ہو گئی، پھر اُس سزا کے نافذ کرنے میں کسی کی رعایت نہیں کی جا سکتی۔

جب الفاظِ صریحہ آ جائیں اور الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے ایک شخص زنا کا اقرار کر لے یا چوری یا قتل کا اقرار کر لے تو اِس کے بعد سزا نافذ ہو جائے گی اور لازم ہو جائے گی۔

الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے اگر اقرار ہو تو اُس اقرار کے ذریعے سے حدود بھی ثابت ہو سکتے ہیں۔ اِسی بنا پر احادیث میں آتا ہے کہ جس وقت ماعز ابن مالک نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور حضرت ماعز نے حضور ﷺ کے سامنے یہ اقرار کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ **''اصبت حدا من حدود الله''** ''میں اللہ تعالیٰ کی حدود میں سے کسی ایک حد کو پہنچ گیا۔ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کا مستحق ہو گیا۔ اِس طرح بار بار وہ اقرار کرتا رہا اور حضور ﷺ ٹالتے رہے۔ لیکن بالآخر جب حضور ﷺ نے اُس پر جرح شروع کی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ **''اتدری مالزنا؟''** ''کیا تو جانتا ہے کہ زنا کسے کہتے ہیں؟

اُس نے جواب دیا کہ زنا اِسے کہتے ہیں۔ روایات میں آتا ہے کہ اِس موقع پر نبی ﷺ نے ماعز پر جرح کرتے ہوئے ایک ایسا لفظ بھی استعمال فرمایا کہ اِس سے پہلے اور اِس کے بعد نبی ﷺ کی زبان سے اِس لفظ کا ادا ہونا کسی نے نہیں سنا لیکن یہاں ایک ضرورت تھی جرح کرنے کی اور اقامتِ حق کے سلسلہ میں کافی چھان بین اور احتیاط کی۔ تو اُس لفظ کے ذریعے سے نبی ﷺ نے حضرت ماعز سے پوچھا جو لفظ صرف اِسی فعلِ زنا اور فعلِ حرام ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جب ماعزؓ ابن مالک نے اُس لفظ کی بھی تصریح کی تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ اَب اِسے سنگسار کرو۔ اِس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے اگر اقرار کیا جائے

حدود کا، قصاص کا یا کفارات کا تو وہ بالکل لازم ہو جاتی ہیں حدیں، وہ قصاص لازم ہوتا ہے اور کفارات لازم ہو جاتی ہیں۔ حدود، قصاص اور کفارات وغیرہ یہ سارے کے سارے الفاظِ صریحہ کے ذریعے سے ثابت ہو جاتے ہیں۔ اب ''انت طالق'' کا لفظ ہے۔ ایک دفعہ اگر یہ لفظ ذکر ہو جائے تو اُس کے ذریعے سے طلاقِ رجعی ثابت ہوتا ہے۔ یعنی عدت کے اندر طلاق دینے والا رجوع کر سکتا ہے۔ لیکن ایک طلاق یا دو طلاق دینے کے بعد اگر عدت گزر جائے تو پھر اس شوہر کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا۔ اِس بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

''وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْا اِصْلَاحًا ط''
(البقرۃ۔۲۲۸)

اور ان مطلقات کے شوہر زیادہ حقدار ہیں انہی کو حق ہے عدت میں اگر ان کا ارادہ اصلاح کا ہو اور حقوقِ زوجیت کی ادئیگی کا۔

اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے

''وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْسَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا''(البقرہ۔۲۳۱)

کہ جب تم عورتوں کو طلاق دو اور اِس کے بعد وہ عدت کو پہنچ جائیں (یعنی اُس کی عدت گزرنے کے قریب ہو جائے) تو اُس وقت تم اچھے طریقے سے سوچ لو یا تو اُن مطلقات کو اپنے پاس روک دو اُن کی طرف رجوع کر لو صحیح جائز طریقے سے یا اُن کو آزاد چھوڑ دو صحیح طریقے سے۔

جب کہ تم اُن کے حقوقِ زوجیت ادا نہ کر سکتے ہو تو اِس کے بعد تم اُن کی طرف رجوع کیا کرو اور تم اُن کو ضرر یا ایذا رسانی کی بنا پر اپنے پاس مت روکو کہ تمہاری حالت یہ ہو کہ تم اُن پر زیادتی کرتے ہو اور اُن کے ساتھ ظلم کرتے ہو تا کہ اِس طریقے سے اُن کی عدت طویل ہو جائے۔

لیکن اگر یہی لفظ طلاق ''انت طالق'' تین مرتبہ ذکر کیا جائے یا یہ کہہ دیا جائے کہ

''انت طالق ثلاثاً'' تم پر تین طلاق ہوں تو چاروں ائمہ مذاہب اِس پر متفق ہیں کہ پھر تین طلاق واقع ہو جائیں گے اور اِس کے بعد شوہر کو نہ عدت کے اندر رجوع کا حق ہے اور نہ عدت سے نکلنے کے بعد شوہر کو رجوع کا حق ہے۔

اِس کے بعد پھر وہ دوسرے شوہر کے نکاح میں چلی جائے گی، اِس کے بعد پہلے شوہر کی طرف واپس ہونا چاہے تو ہو سکتی ہے ورنہ ویسے نہیں ہو سکتی۔

## کنایہ (تعریف)

کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کا معنی اور مراد مخفی ہو اور نیت یا دلالتِ حال کے بغیر وہ معنی معلوم نہ ہو سکتا ہو۔ تو یہ کنایہ کہلاتا ہے۔

## حکم

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ جب تک متکلم کی طرف سے ایسا بیان نہ آجائے جس میں وہ یہ ظاہر کرے کہ میری نیت اُس لفظ سے اِس معنی کی تھی یا جب تک کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جس کی وجہ سے کوئی خاص معنی متعین ہوتا ہو اُس وقت تک اُس لفظ کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا اور اُس لفظ پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔

مثال کے طور پر طلاق کے الفاظِ کنایہ ہیں، جب تک نیت نہ ہو یا جب تک اُس حالت کی دلالت نہ ہو کہ کس حالت میں شوہر اور بیوی کے درمیان گفتگو ہو رہی ہے اُس وقت تک اِس قسم کے الفاظ کے ذریعے سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

## پہلی مثال

مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ ''انت بائن'' تو ''بائن'' کے لفظ کا مفہوم تو یہ ہے کہ تو جدا ہے۔ اَب یہ معلوم نہیں کہ کس چیز سے جدا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اِس کا مطلب یہ ہو کہ تو اپنی قوم سے اخلاق اور سیرت میں بالکل الگ حیثیت رکھتی ہے اور اپنی قوم کی طرح تم نہیں ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اِس کا مفہوم یہ ہو کہ تو مجھ سے جدا ہے۔

اَب یہ بات کہ تو مجھ سے جدا ہے۔ اِس میں یہ احتمال بھی ہے کہ تیری عادات اور

اخلاق میری عادات اور اخلاق سے الگ نوعیت رکھتے ہیں۔اور یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ میرے اور تمہارے درمیان نکاح کا جو رشتہ ہے وہ باقی نہیں رہا۔نکاح کے رشتے کے لحاظ سے اب تم مجھ سے جدا ہوگئی ہو۔اب یہ لفظ کنایہ ہے۔

## دوسری مثال

اسی طرح شوہر نے کہا کہ ''انت علی حرام''

اَب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ اخبار ماضی سے متعلق ہو کہ اِس سے پہلے تو مجھ پر حرام تھی اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اِس کا مطلب یہ ہو کہ چونکہ میں نے تمہیں طلاق دی ہے اِس کے بعد تو مجھ پر حرام ہے۔

یعنی ''انت علی حرام'' کا تعلق ماضی سے بھی ہوسکتا ہے اور اِس کا تعلق مستقبل سے بھی ہوسکتا ہے۔

اِسی طرح ''اعتدی'' کا لفظ ہے یعنی شمار کرو۔اَب کیا چیز شمار کرے؟ یہ بھی احتمال ہے کہ شمار کرو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو اور اُس کی مہربانیوں کو کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر کتنی مہربانیاں کی ہیں اور تیرے اوپر اللہ تعالیٰ کی کتنی عنایات ہیں۔لیکن اِن تمام مہربانیوں اور عنایات کے ہوتے ہوئے تم طلاق کا مطالبہ کرتی ہو، یہ مطالبہ تو نہیں ہونا چاہیئے۔

یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ ''اعتدی'' کا مطلب یہ ہو کہ تم اپنی عدت کے ایام کو شمار کرو۔اس لئے کہ میں نے تجھے طلاق دی ہے۔

## تیسری مثال

اسی طرح یہ الفاظ کہ ''استبرئی رحمک'' ''تو اپنے رحم کو صاف کر۔'' اَب یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ جلدی سے جلدی تیری عدت گزر جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ میرے لئے صاف ہو۔

## ایک اور مثال

مثلاً ''انت واحدۃ'' کہ تو ایک ہے۔اَب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تو اپنی قوم میں

سے بالکل ایک ہے، منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تجھ پر ایک طلاق ہے۔

الغرض یہ الفاظِ کنایہ ہیں۔ اِن الفاظِ کنایہ میں جب تک کوئی قرینہ نہ ہو یا متکلم نے خود بیان نہ کیا ہو کہ میری نیت یہ تھی اُس وقت تک اِن الفاظ کے ذریعے سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ الفاظِ کنایات میں سے تین الفاظ ایسے ہیں کہ اِن میں طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔اور اِن تین الفاظ کے علاوہ باقی جتنے بھی الفاظِ کنایات ہیں اُن الفاظ کے ذریعے سے طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے۔تین الفاظ یہ ہیں۔

''اعتدی''،''استبرئی رحمک''اور''انت واحدة''

''اعتدی'' کا مفہوم یہ ہے کہ اگر طلاق کا ارادہ کر بھی لیا جائے کہ تم عدت کے ایام کو شمار کرو۔اَب یہ بات کہ تم عدت کے ایام کو شمار کرو۔ یہاں طلاق کو ہم مقدر مانیں گے بطور اقتضاء۔

اِس لئے کہ اُس وقت تک عدت کے گزارنے کا حکم صحیح ہی نہیں ہوسکتا جب تک اِس سے پہلے طلاق نہ لی جا چکی ہو۔اَب عبارت ''اعتدی'' کا مطلب یہ ہے کہ''اعتدی عنی لانی طلقتک''''تم عدت گزارو اور عدت کے ایام کو شمار کرو اِس لئے کہ میں نے تجھے طلاق دی''۔اَب طلاق کا لفظ یہاں مقدر ہوگا اقتضاء النص کی بنا پر، اقتضاء النص کی تعریف آئے گی کہ اقتضاء النص اِسے کہتے ہیں کہ ہم ایک زیادت کو معتبر قرار دیں اِس لئے کہ جب تک ہم اُس زیادت کا اعتبار نہ کریں اُس وقت تک وہ کلام صحیح ہی نہیں ہوسکتا۔

''اعتدی'' کا لفظ اُس وقت تک صحیح نہیں ہوسکتا یعنی اُس وقت تک شوہر اپنی بیوی کو یہ حکم دے ہی نہیں سکتا کہ تم عدت گزارو جب تک اِس سے پہلے طلاق نہ ہو۔

اقتضاء سے متعلق اصولیین کا قاعدہ یہ ہے کہ

''الثابت بالاقتضاء ثابت بالضرورة''

کہ جو زیادت ثابت ہوتی ہے بطریقِ اقتضاء کے، وہ ثابت ہوتی ہے بطریقِ ضرورت۔

ضرورت کی بنا پر اور مجبوری کی بنا پر اُس اضافت کو معتبر قرار دیا جاتا ہے، تا کہ کسی طریقے سے کلام صحیح ہو جائے اور پھر قاعدہ یہ ہے کہ

"وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها"

جو چیز ثابت ہو جائے کسی ضرورت کی بنا پر تو جس حد تک ضرورت پوری ہوتی ہے وہ وہاں تک ثابت ہوتی ہے اور قدرِ ضرورت سے زائد وہ ثابت نہیں ہوتی۔

اَب یہ ضرورت صرف ایک طلاقِ رجعی سے پوری ہوتی ہے۔یعنی عدت کا حکم دینا اور عدت کے ایام کا شمار کرنا اِس امر کی تصحیح کے لئے ضروری ہے کہ یہاں ہم ایک طلاق رجعی کو معتبر قرار دیں۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ "اعتدی" کا لفظ اگرچہ کنایہ ہے لیکن اِس لفظ سے ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی۔لیکن شرط یہ ہے کہ اِس شخص کا ارادہ یہ ہو اور نیت یہ ہو کہ میں تمہیں طلاق دے رہا ہوں۔

اِسی طرح "استبرئی رحمک" کا لفظ ہے۔اَب "استبرئی رحمک" سے مراد اگر ہم یہ بھی لے لیں کہ تم حیض کے ایام کو شمار کرو، عدت کے ایام کو شمار کرو، تو اِس کی تصحیح کے لئے بھی یہاں ضرورت ہے کہ یہاں طلاق کو مقدر مانا جائے طلاق کے اضافے اور طلاق کی تقدیر کے بغیر یہ امر اور یہ حکم دینا صحیح نہیں ہوسکتا۔

اسی قاعدہ کی بنا پر یہاں بھی طلاق، طلاقِ رجعی ہوگی۔اِسی طرح "انت واحدة" ہے۔اگر مراد یہ ہو کہ تو ایک ہے یعنی تجھ پر ایک طلاق ہے تو معلوم ہو کہ "واحدة" کے لئے موصوف کو مقدر مانا جائے گا۔اور موصوف یہاں پر طلاق ہوگا۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ الفاظِ کنایہ میں سے یہ تین الفاظ ایسے ہیں کہ اِن کے ذریعے سے جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ طلاقِ رجعی ہے۔اور اِن تین الفاظ کے علاوہ باقی جتنے الفاظ کنایات ہیں، اِن الفاظ کے ذریعے طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے۔

طلاقِ بائن اور طلاقِ رجعی کے درمیان فقہائے حنفیہ فرق یہ کرتے ہیں کہ طلاق بائن کے واقع ہونے کے بعد نکاح کا رشتہ بالکل ختم ہو جاتا ہے اور عدت میں بھی شوہر کو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا اور عدت کے بعد تو رجوع کا حق ہے ہی نہیں۔لیکن طلاقِ رجعی میں نکاح کا رشتہ کمزور پڑ جاتا ہے لیکن سرِ دست ختم نہیں ہوتا۔عدت کے اندر شوہر کو رجوع کا حق باقی رہتا

ہے۔لیکن دونوں صورتوں میں چاہے طلاقِ رجعی ہو، چاہے طلاقِ بائن ہو جب تک تین طلاق نہ ہوں تو عدت کے اندر بھی شوہر اور بیوی کا آپس میں نکاح ہوسکتا ہے اور عدت کے بعد بھی نکاح ہو سکتا ہے جب تک تین طلاق واقع نہ ہوں۔ یہ فرق ہے طلاقِ رجعی اور طلاقِ بائن میں۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ طلاق کے جتنے بھی کنائی الفاظ ہیں، اِن تمام کنائی الفاظ کے ذریعے جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ طلاقِ بائن نہیں ہے بلکہ طلاقِ رجعی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں۔

''الکنایۃ کلہ رواجع''

الفاظِ کنائی یہ سب کے سب رواجع ہیں۔یعنی اِن کے ذریعے سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں۔یعنی اِن الفاظ کا مفہوم، طلاق ہوسکتا ہے۔

اَب قاعدہ یہ ہے کہ

''الکنایۃ حکمھا حکم مکنیہ عنہ''

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ارادے اور نیت کے وقت یہ الفاظ طلاق کے قائمقام ہیں۔اَب یہ بات کہ ''انت بائن'' اِس کے حکم میں ہے کہ ''انت طالق''۔جس طرح ''انت طالق'' کے ذریعے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے اِسی طریقے سے ''انت بائن'' کے ذریعے سے بھی طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔طلاقِ بائن واقع نہیں ہوگی۔

اِس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اِن کنایات کے ذریعے سے جو طلاق دی جائے گی، اُس طلاق کے بعد عدت میں امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر کو حقِ رجوع حاصل ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شوہر کو عدت کے اندر اِن الفاظ کے بعد حقِ رجوع حاصل نہیں ہے۔وہ رجوع نہیں کرسکتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اصل میں یہ جو الفاظ ہیں، اِن کو ہم نے کنایہ کہا ہے اِس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اِن الفاظ کے اپنا مفہوم میں خفا ہے۔اِن الفاظ کا اپنا جو مفہوم ہے وہ تو ظاہر ہے کہ ''بائن'' کا مفہوم ہے جدا ہونا۔''واحدۃ'' کا مفہوم ہے ایک ہونا، ''حرام'' کا مفہوم ہے حرمت۔ یہاں جو الفاظِ کنایات ہیں اِن کے مفہوم میں فی نفسہٖ کوئی خفا نہیں ہے۔فی نفسہٖ اِن کے معانی میں

کوئی ابہام نہیں ہے۔

## سوال

سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان الفاظ کے مفہومات میں اگر کوئی ابہام نہیں ہے اور ان الفاظ کے جو معانی ہیں وہ بالکل ظاہر ہیں پھر ان پر کنایے کے الفاظ کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے اور پھر تم یہ کیوں کہتے ہو کہ یہ کنایات ہیں پھر تو یہ صریح بن گئے۔

## جواب

ان الفاظ کے مفہومات کے متعلقات میں ابہام ہے۔یعنی ''انت بائن'' کا مفہوم تو یہ ہے کہ تو جدا ہے۔اَب جدائی کا مفہوم تو واضح ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ کس چیز سے جدا ہے۔اس جدائی کا تعلق کس چیز سے ہے۔اس جدائی کا تعلق قوم سے ہے کہ تو اپنی قوم سے خصلت میں، کردار میں اور سیرت میں جدا ہے۔یا اس جدائی کا تعلق نکاح کے رشتے سے ہے کہ اَب میرے اور تمہارے درمیان نکاح کا رشتہ باقی نہیں رہا۔چونکہ یہ الفاظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے واضح ہیں لیکن ان میں تعلق کا ابہام ہے، مفہومات کی ذات کا ابہام نہیں ہے۔

اس بنا پر فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ان مفہومات کا جو تقاضا ہوگا وہی تقاضا ثابت ہو جائے گا۔''بائن'' کا مفہوم تو ہے جدا ہونا، ظاہر بات ہے کہ طلاقِ رجعی کے ذریعے سے جدائی واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ جدائی تو تقاضا کرتی ہے کہ نکاح کا رشتہ منقطع ہو جائے، ملاپ ختم ہو جائے، ظاہر بات ہے کہ طلاقِ رجعی سے یہ رشتہ منقطع نہیں ہوتا۔اس لئے طلاقِ بائن کی ضرورت ہے۔

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ''انت حرام'' اور ہماری مراد یہ ہے کہ حرمت کا تعلق مستقبل سے ہے کہ آئندہ کے لئے تو مجھ پر حرام ہے۔اَب حرمت جو فی الحال ثابت ہوتی ہے، وہ طلاقِ رجعی کے ذریعے سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ حرمت طلاقِ بائن کے ذریعے سے ثابت ہوتی ہے۔
اس بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے ذریعے سے طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے۔سوائے اُن تین الفاظ کے جو کنایات میں سے ہیں یعنی ''اعتدی''، ''استبرئی رحمک''، ''انت واحدۃ''۔ان تین الفاظ کے ذریعے سے طلاقِ رجعی ثابت ہوتی ہے۔باقی کنایہ کے تمام الفاظ

وہ موجبِ طلاقِ بائن ہیں۔

چونکہ کنایات میں ایک قسم کا ابہام پایا جاتا ہے اور ایک قسم کا خفا موجود ہے۔ کنایات کے ذریعے سے اگر ایک شخص زنا کا اقرار کرے یا وہ چوری کا اقرار کر لے تو حدود ثابت نہیں ہو سکتے اور اُس شخص کو سزا نہیں دی جائے گی، جب تک وہ صراحتاً یہ اقرار نہ کر لے کہ ہاں مجھ سے یہ جرم سرزد ہوا ہے۔

## مثال

اِس وجہ سے فقہا لکھتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ

"**جمعت جماعاً حراماً**" "میں نے حرام جماع کیا ہے"۔ تو اِس قول کے بعد یہ نہیں کہا جائے گا کہ اِس شخص نے زنا کا اقرار کر لیا۔ اِس بنا پر حدِ زنا جاری ہونا چاہیئے۔ اِس لئے کہ جماع حرام تو حالتِ حیض میں اپنی بیوی سے مجامعت بھی ہے،۔ جماعِ حرام وطی بالشبہ بھی ہے۔ جماعِ حرام، وہ نکاحِ فاسد کے ذریئے سے وطی بھی ہے یعنی بغیر گواہوں کے نکاح کیا جائے۔ یہ بھی جماعِ حرام ہوگا۔ لیکن وہاں حد جاری نہیں ہوگی۔ معلوم ہوا کہ جماعِ حرام کا لفظ کنایہ کا لفظ ہے اور اِس میں ابہام ہے۔ زنا کو بھی شامل ہے، وطی بالشبہ، وطی بالنکاحِ الفاسد اور وطی فی حالتِ حیض کو بھی شامل ہے۔

## مثال

ایک شخص نے اگر یہ کہا "**زرعت فی الجبل**"

فقہا کہتے ہیں کہ یہاں بھی حدِ زنا جاری نہیں ہوگی اِس لئے کہ زراعت کے دو معنی آتے ہیں۔ یہ معنی بھی ہے کہ میں نے پہاڑ میں زرع کیا اور یہ معنی بھی ہے کہ میں پہاڑ پر چڑھ گیا۔

ہاں اگر زرعیت کہدے تو پھر حد جاری ہوگی۔ زرعیت کا لفظ زنا میں صحیح ہے۔ لیکن زرعت کا لفظ کنائی ہے۔ اِس میں دونوں معنی ہو سکتے ہیں۔

فقہا یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص گونگا ہے۔ اور گونگے شخص نے اشارے سے کسی کو زنا کاری کی گالی دی کہ تم زانی ہو تو اَب اُس گونگے شخص کو اِس اشارے کی بنا پر سزا نہیں دی جائے گی۔ اِس لئے کہ وہ گالی اگر دیتا ہے تو صریح الفاظ سے نہیں دیتا۔ وہ تو اشارے سے کام چلاتا

ہے۔اَب اشارے میں ایک قسم کا ابہام پایا جاتا ہے۔ہوسکتا ہے کہ گونگے کے اشارے سے منشا کچھ اور ہو۔

نبی علیہ ﷺ کا ارشاد تو یہ ہے

''ادفعوا الحدود بالشبہات ما استطعتم''

''شبہات کے ذریعے سے تم حدود کو دفع کرو جہاں تک تمہاری طاقت ہو۔''

یہاں شبہ واقع ہوگیا۔

اسی بنا پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر ایک شوہر گونگا ہے اور اُس نے اپنی بیوی کو اشارے سے زنا کی گالی دی، کیونکہ وہ بول نہیں سکتا۔ اشارے سے اُس نے کہا کہ یہ تیرا بیٹا مجھ سے نہیں ہے۔

فقہا لکھتے ہیں کہ یہاں اِس شوہر پر لعان لازم نہیں ہے۔یعنی بیوی اگر عدالت میں جا کر رپورٹ لکھ دے کہ مجھے اپنے شوہر نے زنا کاری کی گالی دی ہے۔

عام طور پر قانون تو یہ ہے کہ عدالت کی طرف سے دونوں کو طلب کرلیا جائے گا اور سب سے پہلے شوہر کو کہہ دیا جائے گا کہ تم چار مرتبہ یہ گواہی دو اور قسم کھاؤ کہ میں اِس بیان میں بالکل سچا ہوں اور پانچویں مرتبہ یہ کہو کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اگر میں زنا کاری کی اِس نسبت میں جھوٹا ہوں۔ اس کے بعد پھر عورت چار مرتبہ شہادت دے گی کہ یہ اس نسبت میں جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ کہے گی کہ اللہ تعالیٰ کا غضب ہو مجھ پر اگر یہ شخص سچا ہو اور اِس کے بعد پھر ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔ یہ تو حکمِ شرعی ہے۔

## مسئلہ

مسئلہ یہ ہے کہ اگر اُس شخص نے انکار کیا اور کہا کہ میں تو لعان نہیں کرتا۔ یہ شہادت میں نہیں دیتا کہ میں اِس میں سچا ہوں تو اِس کے بعد پھر کہا جائے گا کہ اَب اسّی کوڑوں کی سزا کے لئے تیار ہو جاؤ، اس لئے کہ تم یہ شہادت نہیں دیتے اور اَب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِس الزام میں تم جھوٹے ہو۔ پھر اسّی کوڑوں کی سزا اُسے دی جائے گی۔ اَب اگر ایک گونگے نے آکر اپنی بیوی کو زنا کی نسبت کی تو اُس صورت میں بیوی لعان کا مطالبہ نہیں کرسکتی۔ اِس لئے کہ لعان، حدِ قذف کے قائمقام ہے۔ اور حدِ قذف کا اجرا گونگے پر نہیں ہوسکتا۔ اِسی طرح لعان کا مطالبہ بھی نہیں کیا جا

سکتا۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظِ کنایات ایسے الفاظ ہیں کہ جن میں ابہام ہے، تعین اُن میں نہیں ہے۔ اِس وجہ سے کنایات کے ذریعے سے حدود ثابت نہیں ہو سکتے اور قصاص ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب تک حضرت ماعز ابن مالک نے صراحتاً اُس لفظ کے ذریعے سے اپنے جرم کا اقرار نہ کیا جو لفظ سوائے زنا کے کسی اور معنے میں استعمال ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ اُس وقت تک نبی علیہ ﷺ نے حضرت ماعز ابن مالک پر حد جاری نہیں کی۔ یہ صریح اور کنایہ کے درمیان فرق ہے۔

## اقسام لفظِ کنایہ

فقہا کے نزدیک الفاظِ کنایات تین قسم کے ہیں۔

بعض وہ الفاظ ہیں کہ جن میں رد کرنے کا احتمال ہو، جیسے بیوی اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرتی ہے۔ اِن کے درمیان طلاق کی گفتگو جاری ہے۔ کچھ ایسے الفاظ ہیں کہ اُن الفاظ سے یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر کی مراد یہ ہو کہ چلو میں نے تمہیں طلاق دی اور اُن الفاظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے بیوی کے اس مطالبہ کو رد کر دیا ہو۔

مثلاً بیوی نے طلاق کا مطالبہ کیا تو شوہر نے کہا ''قومی'' اٹھو یہاں سے۔ اَب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اٹھو یہاں سے اور اِس قسم کی باتیں میرے سامنے نہ کرو۔ اور اِس کا یہ بھی مطلب ہے کہ اٹھو، جاؤ یہاں سے، تجھے تو میں طلاق دے چکا ہوں۔ یہ لفظ کہ ''اذھبی'' یعنی چلی جاؤ یا ''ابتغی ازواجا'' شوہروں کی تلاش کرو۔ اِس کا مفہوم یہ بھی ہے کہ تم دیگر شوہروں کی تلاش تو کرو کہ وہ اپنی بیویوں کے ساتھ کیا سلوک کرتے ہیں اور خواہ مخواہ تو مجھ سے طلاق کا مطالبہ کرتی ہے۔ شکر ادا کرو کہ تم میرے ساتھ ہو اور دوسرا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چلی جاؤ، میں نے تجھے طلاق دی ہے، دیگر شوہروں کے ساتھ نکاح کرو۔ تو یہ الفاظ ایسے الفاظ ہیں کہ اِن میں یہ احتمال ہے کہ گویا اُس نے طلاق دے دی اور یہ احتمال بھی ہے کہ طلاق نہیں دی اور طلاق کا مطالبہ رد کر دیا۔

جب طلاق کی گفتگو دونوں کے درمیان جاری ہو اور اِس قسم کے الفاظ میں دونوں احتمالات ہوں تو یہاں صرف طلاق کی گفتگو کی یہ حالت کافی نہیں ہے۔ کہ ہم اِس گفتگو کی بنیاد پر یہ

کہیں کہ اِن الفاظ کے ذریعے سے طلاق واقع ہوگئی۔ بلکہ یہاں شوہر کا اِرادہ اور نیت کا اظہار ضروری ہے اور وہ یہ بیان کرے کہ ہاں میری نیت طلاق کی تھی۔

بعض الفاظ ایسے ہیں کہ اُن میں رد کا احتمال نہیں ہے۔ اُس میں طلاق کا بھی احتمال ہے۔ اور اُن میں ایک اور معنی کا بھی احتمال ہے۔ لیکن وہ معنی ایسا ہے کہ وہ طلاق کی گفتگو کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔

مثال کے طور پر بیوی نے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کیا۔ اور شوہر نے کہا کہ ''انت بائن'' ''تُو تو جدا ہے۔ اَب ظاہر بات ہے کہ گفتگو کے مطالبے کے جواب میں اِس کا کوئی موقع نہیں کہ یہ شخص یہ کہے کہ تُو تو اپنی قوم سے اخلاق اور کردار کے لحاظ سے انتہائی بلند ہے۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی مراد یہی ہے کہ جا، اَب تو مجھ سے جدا ہوگئی۔ میرے اور تمہارے درمیان نکاح کا رشتہ منقطع ہوگیا۔ اِس قسم کے الفاظ، جن میں اِس کا احتمال نہ ہو کہ وہ طلاق کے مطالبے کو رد کرتا ہے۔ تو ایسی صورت میں اگر طلاق کی گفتگو اِن کے درمیان جاری ہے تو وہاں طلاق واقع ہو جائے گی، اگرچہ اُس کی نیت نہیں تھی۔ اَب یہاں قرینہ قائم ہوگیا۔

کنایات کے بعض الفاظ میں یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ یہ شخص اُسے گالی دے رہا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُسے طلاق دے رہا ہو۔ مثال کے طور پر غیض وغضب کی حالت میں۔ ایک عورت اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرتی ہے۔ اور شوہر جواب دیتا ہے ''خلية برية'' تو بالکل خالی ہے، تو بالکل بیزار ہے۔ یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ میرے اور تمہارے درمیان کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ اَب تو مجھ سے بیزار ہے، میں تجھ سے بیزار ہوں۔ اور ''خلية'' کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بڑی بد اخلاق عورت ہے۔ تم میں بالکل سرے سے اخلاق ہے نہیں۔ ہر قسم کی اچھائیوں سے بیزار ہے۔

اِن الفاظ میں گالی کا بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ تو وہ الفاظِ کنایات کہ جن میں گالی کا احتمال بھی ہے اور جن میں طلاق دینے کا احتمال بھی ہے۔ اور حالت بھی غیض وغضب کی ہے۔

یہاں نیت کا احتیاج ہے۔ لیکن اگر ایسے الفاظ ہیں کہ اُن میں طلاق کا احتمال تو ہے گالی کا احتمال نہیں ہے اور ہے غیض وغضب کی حالت۔ اَب اِس دور میں عورت نے یہ کہا کہ مجھے

طلاق دو اور شوہر نے کہا کہ ''انت بائن'' اور حالت غضب کی ہے۔

ظاہر بات ہے کہ یہاں یہ شخص اُس کی تعریف تو نہیں کرتا کہ تو مجھ سے جدا ہے یا پوری قوم سے ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ جاؤ میں نے تجھے طلاق دی۔ کبھی کبھی حالتِ غضب بھی اِس کا قرینہ بن جاتا ہے اور طلاق مراد ہوتی ہے۔ گویا الفاظِ کنایات کی نوعیت کو دیکھا جائے گا کہ اِن الفاظ میں کیا کیا احتمالات ہیں اور پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اِن الفاظ کے استعمال میں حالت کون سی ہے؟ رضامندی کی حالت ہے غضب کی حالت ہے یا شوہر اور بیوی کے درمیان طلاق لینے اور دینے کی گفتگو ہو رہی ہے۔ اِس لحاظ سے اِن کے درمیان فرق کیا جائے گا۔ اِس طرح الفاظِ کنایات کے متعلق یہ مختلف احکام مرتب ہو جائیں گے۔

# حروفِ معانی کی تعریف

(ISLAMIC JURISPRUDENCE)

قرآن مجید کی بعض بحثیں حروفِ معانی سے بھی متعلق ہیں۔ اِس لئے اصولین نے حروفِ معانی کے متعلق بھی ضروری قواعد اور مسائل کتاب اللہ کی بحث میں ذکر کئے ہیں۔ حروفِ معانی کی اقسام میں سے ایک قسم "حروفِ عطف" کی ہے۔

## حروفِ معانی کی تعریف

"یہ ایسے حروف ہیں جو ایک ایسے معانی پر دلالت کرتے ہیں جو غیر مستقل ہوتا ہے۔ جب تک ان الفاظ کے ساتھ مزید کلمات یا الفاظ کا تذکرہ نہ کیا جائے، اس وقت تک اِن الفاظ سے وہ معانی مراد نہیں ہو سکتے، جن کے لئے یہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں۔"

مثلاً "مِن" اور "اِلیٰ" پر غور کیجئے۔ لفظ مِن "سے" کے معانی میں استعمال ہوتا ہے جبکہ الیٰ "تک" کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جب تک مِن اور اِلیٰ کے ساتھ کچھ اور کلمات کا اضافہ نہ کیا جائے، اس وقت تک اِن دو الفاظ سے مخاطب کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

جب ہم کہتے ہیں "سرت من البصره الی الکوفة"

"میں بصرہ سے کوفہ تک گیا"

اِس فقرہ میں الفاظ سرت، بصرہ اور کوفہ کا تذکرہ حروف مِن اور اِلیٰ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ تبھی تو سامع اِس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے اور کہی گئی بات کو سمجھ سکتا ہے۔ یہاں الفاظ مِن اور اِلیٰ کے ساتھ سرت، بصرہ اور کوفہ کا تذکرہ لازمی ہے۔ ورنہ صرف مِن اور اِلیٰ سے مخاطب کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔

### اقسام حروف عاطفہ (تعداد=۱۰)

حروفِ عاطفہ کی اقسام و، ف، ثم، حتیٰ، لا، او، بل، لکن، اَم اور اما

## (۱)۔حرف عاطفہ ''و''

اِن حروف میں سے جو پہلا حرف ہمارے سامنے آتا ہے وہ ہے حرف ''و''
شافعیہ کہتے ہیں کہ حرف ''و'' ترتیب کے لئے ہے۔حرف ''و'' دلالت کرتا ہے اِس بات پر کہ جس چیز کا تذکرہ ''و'' سے پہلے ہے، وہ واقع ہونے اور موجود ہونے کے لحاظ سے مقدم ہوگی اور جس چیز کا تذکرہ حرف ''و'' کے بعد ہوگا وہ واقع ہونے اور موجود ہونے کے لحاظ سے بھی مئوخر ہوگی۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ''جاء نی زید و عمرو''
تو اِس فقرے میں حرف ''و'' کا تقاضا یہ ہے کہ زید کا آنا پہلے ہو اور عمرو کا آنا بعد میں ہو۔

### ترتیب سعی

اِس سلسلہ میں ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی ﷺ سے پوچھا گیا کہ ہم حج اور عمرہ میں سعی کی ابتداء کہاں سے کریں تو آپ ﷺ نے فرمایا

''نحن نبدء بما بدء اللہ تعالٰی بہ''

''ہم شروع کرتے ہیں وہاں سے جہاں سے اللہ تعالٰی نے ابتداء کی''
یعنی اللہ کے کلام میں جس چیز کا تذکرہ پہلے آیا ہے، ہم وہاں سے سعی کی ابتداء کریں گے۔

اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے

''اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ'' (البقرہ ۱۵۸)

''بے شک صفا اور مروہ شعائر اللہ میں سے ہیں''
یعنی صفا اور مروہ اللہ تعالٰی کی قدرت، اس کی عبادت اور بندگی کی بڑی بڑی نشانیوں میں سے ہیں۔اِس آیت میں صفا کا تذکرہ ''و'' سے پہلے ہے اور مروہ کا تذکرہ ''و'' کے بعد ہے۔یہاں ''و'' کا تقاضا ترتیب ہی ہے۔

## ترتیب وضو

اسی بنا پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں وہی ترتیب فرض ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں موجود ہے۔ یعنی سب سے پہلے ہم چہرے کو، اس کے بعد ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیں۔ اس کے بعد سر پر مسح کریں بعد ازاں پیروں کو ٹخنوں تک دھوئیں۔ یہ ترتیب اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعضاء کا تذکرہ (اور ان اعضاء سے متعلق فرائض) کا ذکر حرف ''و'' کو ترتیب کے لئے استعمال کر کے کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُ وْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ''(المائدہ-۶)

''اے ایمان والو! جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھوڈالو۔ اور اپنے سروں پر مسح کرو اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں تک دھوؤ''

حنفیہ کہتے ہیں کہ حرف ''و'' مطلق جمع کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

حرف ''و'' مقارنت کے لئے استعمال نہیں ہوتا کہ ''و'' سے پہلے اور ''و'' کے بعد دونوں چیزیں ایک ہی زمانے اور ایک ہی وقت میں موجود ہوں۔ حرف ''و'' ترتیب کے لئے بھی نہیں ہے کہ ''و'' سے پہلے جس چیز کا تذکرہ ہو، وہ وجود کے لحاظ سے بھی مقدم ہو اور ''و'' کے بعد جس چیز کا تذکرہ ہو، وہ وجود کے لحاظ سے بھی مؤخر ہو۔

مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ

''جاء نی زید و عمرو''

تو اس کا مفہوم یہی ہوگا کہ زید اور عمرو دونوں آئے ہیں۔ آنے کا وصف زید اور عمرو دونوں کے لئے ثابت ہے۔ اب یہ احتمال بھی ہے کہ زید اور عمرو دونوں یکجا آئے ہوں اور ایک ہی وقت میں آئے ہوں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ زید پہلے آیا ہو اور عمرو بعد میں آیا ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ عمرو پہلے آیا ہو اور زید بعد میں آیا ہو۔

حرف ''وٗ'' صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے یعنی ''وٗ'' سے پہلے اور ''وٗ'' کے بعد دونوں چیزیں موجود ہیں۔

ترتیب اور مقارنت میں سے کوئی چیز بھی ایسی نہیں جو ''وٗ'' کا تقاضا ہو۔ بلکہ ترتیب اور مقارنت کو ہم کچھ اور قرائن اور دلائل سے معلوم کریں گے۔ حرف ''وٗ'' سے ہم ترتیب اور مقارنت کا اندازہ نہیں لگا سکتے۔

جہاں تک شافعیہ کے مذکورہ بالا استدلال کا تعلق ہے تو اِس کے جواب میں حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حرف ''وٗ'' لغتِ عرب میں ترتیب کے لئے موضوع ہوتا اور حرف ''وٗ'' کا لغوی معنی بھی ترتیب کے ہوتے تو آخر صحابہ کرامؓ نے سعی کے آغاز کے بارے میں حضورﷺ سے استفسار کیوں کیا؟ صحابہ کرامؓ عجمی تو نہ تھے کہ لغتِ عرب سے واقف نہ ہوں۔ کیا انہیں یہ بھی معلوم نہ تھا کہ ہماری زبان اور ہماری لغت میں حرف ''وٗ'' کا تقاضا کیا ہے؟ شرعی احکام سے صحابہ کرامؓ کی ناواقفیت تو سمجھ میں آسکتی ہے لیکن الفاظ اور حروف کے لغوی معانی سے وہ کیسے ناواقف ہو سکتے تھے۔

حرف ''وٗ'' کا تقاضا نہ ''ترتیب'' کا ہے اور نہ ''مقارنت'' کا۔ بلکہ حرف ''وٗ'' مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے۔ قرآن مجید کی آیت

''اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ'' (البقرہ - ۱۵۸)

سامنے ہونے کے باوجود صحابہ کرامؓ نے یہ دریافت کرنے کی ضرورت محسوس کی کہ سعی کا آغاز کہاں سے کریں حالانکہ صفا کا تذکرہ حرف ''وٗ'' سے پہلے اور مروہ کا تذکرہ حرف ''وٗ'' کے بعد موجود تھا۔ جہاں تک حضورﷺ کے جواب کا تعلق ہے تو آپﷺ نے حرف ''وٗ'' سے ترتیب معلوم نہیں کی بلکہ صفا کا تذکرہ پہلے تھا، اِس لئے سعی کا آغاز صفا سے قرار دیا۔

فرض کیجئے کہ اِس آیت میں حرف ''وٗ'' سرے سے موجود نہ ہوتا بلکہ آیت کے الفاظ

''ان الصفا المروة''

ہوتے تو پھر بھی ذکر اور تلفظ کے لحاظ سے صفا اور مروہ کے درمیان جو ترتیب ہے وہ قائم رہتی۔ حضورﷺ کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب صفا کا تذکرہ مروہ سے پہلے کیا ہے۔ اِس لئے اِس ذکری ترتیب کی مصلحت ہی یہ ہے کہ سعی کا آغاز صفا سے کیا جائے۔ حضورﷺ

نے یہ ترتیب حرف ''وْ'' سے نہیں بلکہ ترتیبِ ذکری سے معلوم کی۔

## حنفی مسلک پر وارد ہونے والے سوالات

اَب یہاں پر بعض سوالات حنفیہ پر وارد ہوتے ہیں۔ایک سوال یہ ہے۔

### مسئلہ

ایک شخص اگر اپنی بیوی سے کہے (اِس حالت میں کہ میاں بیوی کے درمیان مجامعت نہ ہو چکی ہو یعنی غیر مدخول بھا ہو) کہ

**''ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق''**

یعنی ''تم اِس گھر میں داخل ہوگئی تو تم پر طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے''

اِس جملہ میں حرف ''وْ'' دو دفعہ آیا ہے۔

مندرجہ بالا مسئلہ کے متعلق ابوحنیفہ کی رائے یہ ہے کہ پہلی طلاق دار کے دخول پر معلق ہو گی۔دوسری طلاق فوراً واقع ہوگی اور تیسری طلاق بالکل لغو ہوگی۔

اِس مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد یہ رائے دیتے ہیں کہ تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہوگئیں لیکن جب شرط موجود ہو جائے گی تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی، باقی دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی حرف ''وْ'' ترتیب کے لئے ہے اِس لئے کہ اگر حرف ''وْ'' ترتیب کے لئے نہ ہوتا بلکہ مقارنت کے لئے ہوتا تو پھر چاہیئے تھا کہ امام ابو حنیفہ تینوں طلاق شرط سے معلق سمجھتے۔لیکن جب وہ یہ فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق شرط سے معلق ہے اور دوسری اور تیسری طلاق شرط سے معلق نہیں ہیں۔تو اِس رائے کے لحاظ سے یہ چیز بالکل واضح ہوگئی کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرف ''وْ'' ترتیب ہی کے لئے ہے۔ان کے نزدیک پہلی طلاق شرط سے معلق ہوگئی۔دوسری طلاق شرط سے معلق نہیں ہے اِس لئے وہ فوری طور پر واقع ہو گئی۔اِس طرح پہلی اور دوسری طلاق سے یہ بیوی بائنہ ہوگئی یعنی (جدا ہوگئی) نکاح کا رشتہ کٹ گیا۔اَب تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں ہے۔

صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کہتے ہیں کہ تینوں طلاقیں شرط سے

ں۔ اس سے معلوم ہوا کہ صاحبین کے نزدیک حرف ''وٗ'' مقارنت کے لئے ہے۔ کیونکہ ان کے
دیک متکلم کا منشا یہ ہے کہ تینوں طلاقیں بیک وقت اِس شرط سے معلق ہیں۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ
احبینؒ کے نزدیک یہاں حرف ''وٗ'' مقارنت کے لئے ہے۔

## ںناف کا جواب

اِس کے جواب میں حنفیہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ترتیب حرف ''وٗ'' کی
ۓ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ یہ ترتیب صرف تکلم لسانی کی بنا پر پیدا ہوئی ہے۔ قائل نے پہلے لفظ
ت طلاق کا تلفظ ادا کیا ہے۔ دوسری طلاق پر دوسری مرتبہ الگ تلفظ ادا کیا ہے۔ اور تیسری طلاق
یسری مرتبہ الگ تلفظ ادا کیا ہے۔

یہاں ترتیب حرف ''وٗ'' کی بنا پر نہیں ہے بلکہ یہاں ترتیب تلفظِ لسانی اور تکلم لسانی کی بنا
ہے۔ اِسی لئے پہلی طلاق دخولِ دار سے معلق ہوگی۔ دوسری طلاق واقع ہو جائے گی اور تیسری
ق کے لئے محل نہیں ہے۔

اگر ایک شخص یہ کہے کہ

**''ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا''**

''اگر تم گھر میں داخل ہو جاؤ تو تم پر تین طلاقیں ہیں''

اِس مسئلہ پر فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں تینوں طلاقیں شرط سے معلق
ں۔ اگر شرط موجود ہو جائے تو تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہو جائیں گی، اِس لئے کہ یہاں لفظ
ق میں ترتیبِ لسانی موجود نہیں ہے۔

اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ جب قائل نے کہا

**''ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق''**

یہاں حرف ''وٗ'' کے ذریعے قائل نے تینوں طلاقوں کا جمع کر دیا۔

قائل سے اس طرح ''**الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ**
**جمع**'' کے مصداق تین طلاقوں کو جمع کر دیا۔ کیونکہ حرف جمع کے ذریعہ سے جمع کرنا ایسا ہے
ے جمع کے لفظ سے جمع کیا جائے۔ گویا قائل نے یہ کہا کہ ''**فانت طالق ثلاثاً**''

اِس طرح تینوں طلاقیں شرط سے معلق تو ہو جائیں گی لیکن جب واقع ہونے کا وقت آئے گا تو اِسی ترتیب سے واقع ہوں گی۔ اِس لئے کہ پہلی طلاق کا تلفظ پہلے ہے، دوسری کا تلفظ بعد میں ہے اور تیسری کا تلفظ اِس کے بعد ہے۔ پہلی طلاق واقع ہو جائے گی، باقی دو طلاقوں کے لئے گنجائش نہیں ہے۔

ان کا قیاس یہ ہے کہ فرض کیجئے ایک شخص نے کہا

''انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار''

اور اِس طرح قائل نے شرط کو مؤخر کر دیا اور تینوں طلاقوں کے لئے تلفظ کو مقدم کر دیا۔ تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہیں کیونکہ حرف ''و'' جمع کا حرف ہے اور اِس کا تقاضا یہ ہے کہ تینوں طلاقوں کو اِسی ایک شرط سے وابستہ کر دیا جائے۔ جب شرط موجود ہو جائے تو پھر پہلی طلاق پہلے واقع ہو گی اور باقی اِس کے بعد وقوع پذیر ہوں گی۔ امام ابوحنیفہ کی رائے بھی یہی مندرجہ بالا ہے۔ اور وہ فرماتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے ''اگر کلام کے آخر میں ایسی قید موجود ہو جو کلام کے پہلے حصے کا اپنے ظاہر سے بدلنے والی ہے تو ایسی صورت میں کلام کا پہلا حصہ آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے''

اَب اِس صورت میں فرد یہ کہتا ہے کہ

''انت طالق و طالق ان دخلت الدار''

اِس کلام کے آخر میں شرط موجود ہے اور یہ شرط کلام کے پہلے حصے کو متغیر کر دیتی ہے۔ اگر اِس شرط کا تذکرہ نہ ہوتا تو کلامِ مذکورہ کا تقاضا تعلیق کا نہ ہوتا بلکہ فوری طلاق واقع ہو جاتی۔ چونکہ قائل نے کلامِ مذکورہ کے آخر میں ''اِن دخلت الدار'' کہا ہے اِس لئے اِس کا پہلا حصہ اِس وقت تک اثر نہیں کرتا جب تک ہم اِس کے ساتھ شرط نہ لگائیں۔ گویا پہلا حصہ آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے اور اِس طرح تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہو گئیں۔

اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ ''ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق'' تو اِس مقام پر امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ پہلا ''انت طالق'' تو شرط سے معلق ہے لیکن دوسرا اور تیسرا ''و طالق و طالق'' تو اپنی جگہ ایک مستقل کلام ہے۔ ہمیں اِس کی کئ

ضرورت ہے کہ اِن کو بھی اِس شرط سے وابستہ کریں۔

## بحث کا حاصل

اِس تفصیل سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آتی ہے کہ حرف ''وْ'' کا تقاضا مطلق جمع کا ہے۔ گویا ایک حکم ہے جو معطوف علیہ کو بھی ثابت ہے جو حرف ''وْ'' سے پہلے ہے اور معطوف کو بھی ثابت ہے جو حرف ''وْ'' کے بعد ہے۔

جہاں تک ترتیب اور مقارنت کا تعلق ہے وہ خارجی قرائن اور دلائل کی بنا پر ہم معلوم کرتے رہیں گے۔ لیکن حرف ''وْ'' بذاتِ خود ترتیب اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔

لیکن اگر کبھی ایسی صورتِ حال پیش آجائے کہ عطف متعذر ہو یعنی دوسری چیز کا عطف پہلی چیز پر وارد نہ ہو تو وہاں حرف ''وْ'' حال کے معنی میں لیا جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا

**''اد الی الفا و انت حر''**

''تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دو اور تم آزاد ہو''

مندرجہ بالا کلام میں حرف ''وْ'' جمع کے لئے نہیں ہو سکتا تا کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ''**انت حر معطوف**'' ہے اور ''**اد الی الفا**'' معطوف علیہ ہے۔ ''**انت حر**'' لفظ اور صورت کے اعتبار سے جملۂ خبریہ ہے اور ''**اد الی الفا**'' لفظ اور معنی کے لحاظ سے جملۂ انشائیہ ہے۔ نحاۃ کے اصول کے مطابق اخبار کا عطف انشاء پر مستحسن نہیں ہے۔ کلامِ مذکورہ میں حرف ''وْ'' حال کے لئے استعمال ہوا ہے۔ یعنی

**''اد الی الفاً و الحال انت حر''**

''تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دو اِس حالت میں کہ تم آزاد ہو''

معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہزار روپے کی ادائیگی حریت کی شرط ہے۔ اگر وہ ایک ہزار روپے دے دے تو آزاد ہو جائے گا۔ اِس لئے کہ حال حقیقت میں عامل ذوالحال کے لئے بمنزلہ شرط و قید کے ہوتا ہے۔ جس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ

**''جاء نی زید را کبا''**

''میرے پاس زید آ گیا اِس حالت میں کہ وہ سوار تھا''

اِس کلام میں سوار ہونا آنے کی ایک قید ہے یعنی زید اِس قید کے ساتھ اور اِس صفت کے ساتھ آ گیا کہ وہ سوار ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر تو مناسب یہ ہے کہ یہ حریت، ادا کی شرط ہو نہ کہ ادا حریت کی شرط ٹھہرے۔ یہ سوال اس لئے پیدا ہوا کہ حرف ''وٗ'' کے بعد جو چیز ہو وہ حال واقع ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ حریت ''قیدِ ادا'' اور ''حالِ ادا'' ہے۔ ایسا نہیں کہ ''ادا'' حریت کے لئے قید اور شرط ہو۔

اس سوال کا جواب یہ دیا جاتا ہے۔ کہ اصل میں عبارت میں ایک قسم کا قلب ہے یعنی عبارت میں الٹ پلٹ ہے۔ اصل عبارت یوں ہے

''انت حر و الحال انک مود الی الفا''

''تم آزاد ہو اس حالت میں کہ تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کرنے والے ہو''

کلام میں جو حقیقت میں حال ہے، اس کو پہلے کر دیا گیا ہے اور جو حقیقت میں عامل ذوالحال ہے، اسے حرف ''وٗ'' کے بعد کر دیا گیا ہے۔ یہ ہے تقدیر عبارت۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''ادا'' حریت کی شرط ہے اور یہ کہ حریت ادا کی شرط نہیں ہے۔ وہ یہ جواب بھی دیتے ہیں کہ ہم ''انت حر'' کی بجائے ''فانت حر'' کے معنی لیتے ہیں۔ گویا یہ ''اد الی الفا'' کے لئے جوابِ امر ہے۔ یعنی

''اد الی الفا تصر حرا''

''تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دو تو تم آزاد ہو جاؤ گے''

اَب جوابِ امر مرتب ہوتا ہے مضمونِ امر پر۔ یعنی جب مضمونِ امر کی تعمیل ہو جائے تو اس کے بعد پھر جواب عمل آتا ہے۔

مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ ''اسلم تدخل الجنة''

''تم اسلام قبول کرو تو جنت میں داخل ہو جاؤ گے''

اس کے معنی یہ ہیں کہ جنت میں داخلہ اسلام قبول کرنے کے بعد ہوگا۔ اِسی طرح

مندرجہ بالا کلام میں حریت بھی ایک ہزار روپے کی ادائیگی کے بعد واقع ہوگی۔ ادائیگی سے پہلے حریت واقع نہ ہوگی۔ کبھی کبھی حرف ''وْ'' مجازاً حال کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی کبھی مجازاً یہ ''مَعَ'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اِس کے بعد اِس میں مقارنت کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً

''استوی الماء و الخشبة''

''پانی لکڑی کے ساتھ برابر ہوگیا''

یہاں استواء (برابر) کا حکم پانی اور لکڑی دونوں کو بیک وقت ثابت ہوگیا۔ اگر ہم حرف ''وْ'' کو مَعَ کے معنی میں لیں تو واوٗ عاطفہ نہیں رہے گا۔ بلکہ یہ ''وْ'' ناصبہ بن جائے گا۔

## اقسام حرف ''وْ''

واوٗ عاطفہ، واوٗ حالیہ اور واوٗ ناصبہ تینوں مفہومات صرف حرف ''وْ'' میں ہیں۔

## (۲)۔ حرفِ عطف ''فا''

حروف عطف میں ''وْ'' کے بعد ''فا'' کا نمبر آتا ہے۔ حرف ''فا'' کا مفہوم تعقیب مع الوصل ہے۔ تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ ''فا'' کے بعد جو چیز ہے وہ بعد میں واقع ہوگی اور حرف ''فا'' سے پہلے جو چیز ہے وہ پہلے واقع ہوگی۔ اور وصل کا مفہوم یہ ہے کہ دوسری چیز پہلی چیز کے ساتھ بالکل متصل ہوگی۔ یعنی پہلی اور دوسری چیز کے واقع ہونے کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوگا۔ مثلاً جب ہم کہیں کہ ''**جاء نی زید فعمر**''۔ اِس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید میرے پاس آیا اور عمرو بعد میں آیا اور عمرو کا آنا زید کے آنے سے بالکل متصل تھا۔ زید کے آنے اور عمرو کے آنے کے درمیان کوئی وقفہ حائل نہ تھا۔

حرف ''فا'' کے مندرجہ بالا یہی دو تقاضے ہیں۔ اگر عمرو کا آنا زید کے آنے کے بعد نہ ہو بلکہ دونوں ایک ہی وقت میں آئے ہوں تو وہاں ہم حرف ''فا'' کا استعمال نہیں کر سکتے، اور ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ''**جاء نی زید فعمرو**''۔ یہاں حرف ''فا'' کا استعمال غلط ہوگا۔ اگر ہم یہ کہیں کہ عمرو زید سے پہلے آیا، زید بعد میں آیا ہے، پھر بھی ہم ''**جاء نی زید فعمرو**'' نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر عمرو کا آنا ہوا ہے زید کے آنے کے بعد اور ان کے درمیان کچھ وقفہ ہے۔ اِس صورت میں بھی ہم مندرجہ بالا جملہ نہیں کہہ سکتے۔ ہم ''**جاء نی زید فعمرو**''

کے الفاظ اس وقت کہیں گے جب عمرو کا آنا زید کے آنے کے بعد بھی ہو اور متصل بھی ہو، اور ان کے درمیان کوئی فصل و فاصلہ نہ ہو۔

## حرف ''فا'' اور جزائے شرط

### مسئلہ

اسی بنا پر فقہا کہتے ہیں۔ ایک شخص نے اگر بیوی سے کہا کہ

''ان دخلت هذا الدار فهذا الدار فانت كذا''

''اگر تم اس گھر میں داخل ہو گئیں پس اس گھر میں داخل ہو گئیں پس تم پر طلاق واقع ہو گی''

چونکہ حرف ''فا'' تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اگر دوسرے گھر میں وہ عورت پہلے داخل ہو جائے تو طلاق واقع نہ ہو گی۔ اگر پہلے گھر میں داخل ہو جائے اور وہاں ایک گھنٹہ آرام کر لے یا اس پہلے گھر سے نکل کر ایک گھنٹہ آرام کرے۔ آرام کے بعد دوسرے گھر میں داخل ہو، پھر بھی طلاق واقع نہ ہو گی۔

طلاق کے کے لئے مندرجہ بالا صورت میں شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر میں پہلے داخل ہو اور دوسرے گھر میں داخلہ پہلے گھر میں داخلہ سے بالکل متصل ہو اور ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو۔ بس وہ عورت ایک گھر سے نکلے دوسرے میں داخل ہو جائے۔ چونکہ ''فا'' کا مفہوم تعقیب مع الوصل ہے اسی لئے حرف 'فا'' داخل ہوتا ہے جزائے شرط پر۔ یہ حرف شرط کے اجزیہ اور آثار پر داخل ہوتا ہے۔

''لما ان الاجزية تعقب الشرط''

اس لئے کہ جزا شرط کے بعد ہوتی ہے اور متصلاً شرط پر مرتب ہوتی ہے۔

اسی لئے جب ہم کہتے ہیں ''ان دخلت دارا فانت كذا''، تو اس کا مفہوم اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ طلاق بالکل فوری طور پر شرط کی موجودگی کے ساتھ واقع ہو جائے گی۔

حرف ''فا'' جزاؤں پر داخل ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اگر کسی کو یہ اطلاع دی کہ

تیرے غلام نے فلاں کام کیا ہے۔اور مالک نے جواباً کہا ''فھو حر'' ''پس وہ آزاد ہے''۔اَب ''فا'' کا تقاضا ''حریت'' ہے۔یہ حریت مذکورہ خبر پر مرتب ہوئی۔یعنی ''فا'' جزا پر مرتب ہوا۔

## مسئلہ

فقہا یہ بھی کہتے ہیں۔اگر ایک شخص نے کہا

''من بشرنی بقدوم فلان فھو حر''

''جو شخص مجھے فلاں کے آنے کی خوشخبری دے گا، پس وہ آزاد ہے۔''

اِس فقرے میں حرف ''فا'' کا تقاضا یہ ہے کہ بشارت کے بعد متصلاً وہ (غلام) آزاد ہو جائے گا۔خوشخبری سے پہلے آزاد نہیں ہوسکتا،لیکن خوشخبری کے دیتے ہی فوراً وہ آزاد ہو جائے گا۔اِس کے بعد درمیان میں (خوشخبری اور آزاد ہونے کے درمیان) کوئی فاصلہ باقی نہیں رہتا۔

## ''فا'' کا تعلق علت اور معلول سے

کبھی کبھی حرف ''فا'' علت پر اور کبھی کبھی معلول پر داخل ہوتا ہے۔اگر ''فا'' کا حرف معلول پر داخل ہو تو اِس کی مناسبت تعقیب کے ساتھ ہے، اِس لئے کہ معلول تو علت کے بعد ہوتا ہے۔جس طرح جزا کا وجود شرط کے بعد ہوتا ہے، اِسی طرح معلول کا وجود بھی علت کے بعد ہوتا ہے۔اسی لئے کہا جاتا ہے کہ

''وجدت العلۃ فوجد المعلول''

''علت موجود ہوگئی پس معلول موجود ہوگیا''

حرف ''فا'' احکام پر بھی داخل ہوتا ہے۔اِس لئے احکام معلولات ہوتے ہیں اور اسباب شرعیہ ان کے علل ہوتے ہیں۔

مثلاً جب یہ کہا جائے

''زالت الشمس فوجبت صلوٰۃ الظھر''

''سورج کا زوال ہوگیا پس ظہر کی نماز واجب ہوگئی''

اِس جملے میں سورج کا زوال سبب اور علت ہے۔نماز ظہر کا وجوب اور لزوم معلول اور حکم ہے۔اِس حکم پر حرف ''فا'' داخل ہوگیا۔جس طرح جزا شرط کے بعد ہوتی ہے، اِسی طرح حکم

اور معلول بھی سبب اور علت کے بعد ہوتے ہیں۔

کبھی کبھی حرف ''فا'' تعلیل کے لئے ہوتا ہے۔ تعلیل کے معنی ''بیانِ علت'' ہے۔ یعنی کبھی کبھی حرف ''فا'' بیانِ علت کے لئے ہوتا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حرف ''فا'' دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ ''فا'' کے بعد جو چیز ہے وہ علت ہے اور ''فا'' سے پہلے جو چیز ہے وہ معلول ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

''ابشر فقد اتاک الغوث''

''تمہیں خوشخبری ہو کیونکہ تمہارے پاس مدد آ گئی''

اس جملے میں مدد کا آنا بشارت اور مسرت کے لئے سبب اور علت ہے۔ یہاں حرت ''فا'' علت پر داخل ہو گیا۔ یعنی حرف ''فا'' بیانِ علت کے لئے ہے۔

## (۳)۔حرف عطف ''ثم''

حروف عطف میں ''ثم'' تیسرا حرف ہے۔

لفظ ''ثم'' کا مفہوم ''تراخی''۔ اور تراخی کا مفہوم درج ذیل ہے۔

ایک شخص کہتا ہے

''جاء نی زید ثم عمرو''

اس جملے میں زید کا آنا پہلے ہے اور عمرو کا آنا بعد میں ہے۔ اور زید کے آنے اور عمرو کے آنے کے درمیان کچھ وقفہ بھی ہے۔ اب زید اور عمرو دونوں اگر ایک ساتھ آ جائیں یا عمرو کا آنا زید سے پہلے ہو یا زید کے بعد عمرو کا آنا بالکل متصل ہو، تو ان تینوں صورتوں میں ہم ''ثم'' کا استعمال نہیں کر سکتے۔ حرف ''ثم'' کا استعمال ہم اس وقت کریں گے جب زید کا آنا پہلے ہو اور عمرو کا آنا بعد میں ہو اور ان کے درمیان وقفہ اور فاصلہ بھی ہو۔ ''تراخی'' کے مندرجہ بالا مفہوم پر سب کو اتفاق ہے۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ یہ تراخی کس قسم کی ''تراخی'' ہے؟

اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں۔

''ثم للتراخی فی التکلم والحکم جمیعا''

''یہ ''ثم'' تراخی کے لئے ''تکلم اور حکم'' دونوں میں ہے۔

مثلاً ایک شخص نے کہا ''**جاء نی زید ثم عمرو**''

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ قائل نے ''**جاء نی زید**'' کہہ کر تھوڑی دیر کے لئے خاموشی اختیار کی اور اِس کے بعد پھر کہا ''**ثم عمرو**''۔

مندرجہ بالا تراخی تکلم ہوئی۔ اور حکم میں اس اعتبار سے تراخی ہے کہ زید کا آنا پہلے ہے اور عمرو کا آنا بعد میں ہے۔ زید اور عمرو کے آنے کے درمیان کچھ وقفہ حائل ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ''ثم'' کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں تکلم میں بھی ''تراخی'' ہے اور حکم میں بھی تراخی ہے۔

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ نہیں، لفظ ''ثم'' کا تقاضا صرف حکم میں تراخی ہے اور تکلم میں اتصال ہے۔ ان کے نزدیک اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''**جاء نی زید ثم عمرو**'' تو اِس کا مطلب یہ نہیں کہ قائل نے ''**جاء نی زید**'' کے بعد تھوڑی دیر کے لئے وقفہ کیا اور ''**ثم عمرو**'' کا تکلم بعد میں ہوا۔ بلکہ اِس کا مطلب یہ ہے کہ قائل نے ''**جاء نی زید**'' کے متصلاً بعد ''**ثم عمرو**'' کا تکلم ادا کیا۔ اِن دونوں کے درمیان کچھ وقفہ نہیں ہے۔ البتہ ہم اِس حکم کے اعتبار سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید کا آنا پہلے ہے اور عمرو کا آنا بعد میں ہے۔ اور ان دونوں کے آنے کے درمیان کچھ وقفہ ہے۔

صاحبینؒ کا استدلال یہ ہے۔ ''**ثم عمرو**'' کا لفظ ''**جاء نی زید**'' کے ساتھ متصل ہے۔ جس وقت قائل یہ کلام کرتا ہے وہ درمیان میں وقفہ نہیں کرتا بلکہ ایک ہی سانس میں ''

**جاء نی زید ثم عمرو**'' کہتا ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہاں حقیقتاً تکلم میں ''تراخی'' نہیں ہے۔ متکلم نے ''**جاء نی زید**'' کے بعد معمولی وقفہ کے لئے بھی خاموشی اختیار نہیں کی۔ ایسی صورت میں ہم یہ رائے کیسے قائم کرلیں گے کہ ''ثم'' کا لفظ تراخی فی التکلم کے لئے ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ''**ثم عمرو**'' کا لفظ ''زید'' پر معطوف ہے اور عطف اس وقت ہو سکتا ہے جب تکلم میں تراخی نہ ہو۔ اگر آج ایک شخص کہے کہ ''**جاء نی زید**'' اور ایک گھنٹہ کے بعد ''**ثم عمرو**'' کہے تو کون کہہ سکتا ہے کہ ''**ثم عمرو**'' زید پر معطوف ہے۔ عطف

کے لئے تو یہ ضروری ہے کہ کلام کے دونوں سلسلے آپس میں ملے ہوئے ہوں اور کلام کے دونوں حصے آپس میں ایک دوسرے سے متصل ہوں۔ اس بنا پر ہم ''ثم'' کو التراخی فی الحکم پر تو محمول کر سکتے ہیں لیکن ''ثم'' کو التراخی فی التکلم پر محمول نہیں کر سکتے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں۔ کامل تراخی یہ ہے کہ تراخی تکلم میں بھی ہو اور حکم میں بھی ہو۔ اگر ''ثم'' تراخی کے لئے ہے تو ہم اسے تراخیِ کامل پر محمول کرتے ہیں۔ یہ اس لئے ہے کہ جب ایک چیز مطلق ہے تو مناسب یہ ہے کہ اس مطلق کو فردِ کامل پر محمول کر دیا جائے۔

صاحبینؒ کے دلائل کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کلامِ مذکور میں عطف کے لئے صرف یہ بات کافی ہے کہ یہاں ''ثم عمرؔ'' اور ''زید'' کے درمیان ظاہری صورت کے اعتبار سے اتصال ہے۔ بس یہی اتصال عطف کے لئے کافی ہے۔ اَب اس کی ضرورت ہی نہیں ہے کہ حقیقتاً تکلم میں بھی زید اور عمرو کے درمیان اتصال ہے۔ عطف کے لئے یہی چیز کافی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا یہاں اصل منشا یہ نہیں ہے کہ یہاں سرے سے عمرو کا تکلم زید کے ساتھ متصل نہیں ہے۔ بلکہ امام صاحبؒ یہ کہتے ہیں کہ لفظ ''ثم'' کا وہی اثر ہے جو اثر ''الا'' کا اور جو اثر تعلیق بالشرط کا ہے۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ''**جاء نا القوم الا زیدا**''۔ اس فقرے میں ''الا'' کا اثر یہ ہے کہ جب تک ''الا زیدا'' کو نہ ملایا جائے تو پھر معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے ''جاء نا'' کو ''زید'' پر تلفظ نہیں کیا ہے۔ جب ہم ''الاّ زیدا'' کے لفظ کو ملاتے ہیں تو اس کے ملانے کے بعد ہی ہم ''**جاء نا القوم الاّ زیدا**'' کے فقرے سے بحیثیتِ مجموعی ایک مفہوم مراد لیتے ہیں۔ مندرجہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ زید کے سوا پوری قوم آ گئی۔ اسی طرح حرف ''ثم'' میں بھی ہم یہ رائے رکھتے ہیں اور وہ یوں کہ ''**جاء نی زید ثم عمرو**'' کے فقرہ میں اس شخص نے عمرو پر جو تکلم کیا ہے تو وہ بعد میں کیا ہے یعنی تکلم اگرچہ ہے پہلے لیکن اس تکلم کا اثر بعد میں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ تکلم بحیثیت امر کے لئے سبب ہے۔ اَب یہ ''مسبب ہونا'' بعد میں ہے۔ اَب اس اختلاف کا اثر اور فائدہ کیا ہے؟ یہ فائدہ اور اثر ظاہر ہوتا ہے۔

مسئلہ

ایک شخص اگر یہ کہے کہ ''ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق'' تو اِس فقرے کے متعلق صاحبینؒ کا قول یہ ہے (یہ بحث اِس صورت میں ہے کہ جب بیوی غیر مدخول بھا ہو یعنی بیوی سے مجامعت نہ ہوئی ہو) ایسی صورت میں تینوں طلاقیں اِس شرط سے وابستہ ہیں اور اِس شرط پر معلق ہیں۔''

یہاں لفظ ''ثم'' تراخی فی التکلم کے لئے تو نہیں ہے، جب ایسا ہے تو تکلم گویا تینوں طلاقوں پر ایک ساتھ ہی ہوا ہے، اِس لئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہیں۔ لیکن جب شرط موجود ہو جائے تو اس کے بعد پہلی طلاق واقع ہو جائے گی۔ باقی رہنے والی دو طلاقیں لغو جائیں گی۔ اِس لئے پہلی طلاق کے واقع ہوتے ہی نکاح کا رشتہ منقطع ہو جائے گا۔ چونکہ ''ثم'' تراخی حکم کے اعتبار سے اور طلاق واقع ہونے کے اعتبار سے ترتیب کا تقاضا کرتا ہے۔ اِس لئے جب تینوں طلاقوں کو علی الترتیب واقع ہونا ہے، تو پہلی طلاق کے واقع ہونے کے بعد نکاح کا رشتہ ختم ہو جائے گا اور دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہے گا۔ اِس سے معلوم ہوا کہ ''ثم'' تراخی فی الحکم کے لئے ہے۔

مسئلہ

ایک شخص نے کہا ''ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق''

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اِس جملے میں پہلی طلاق شرط سے وابستہ ہوگی لیکن دوسری اور تیسری طلاقیں شرط سے وابستہ نہیں ہیں۔ گویا اس شخص نے یوں کہا کہ ''ان دخلت الدار فانت طالق'' پھر دس منٹ یا آدھے گھنٹے کے بعد پھر اس نے کہا ''انت طالق'' پھر اتنے وقفہ کے بعد اس نے کہا ''انت طالق''

مندرجہ بالا صورت میں پہلی طلاق شرط سے وابستہ ہے لیکن دوسری اور تیسری طلاقیں شرط سے وابستہ نہیں ہیں۔ جب دوسری طلاق شرط سے وابستہ نہیں ہے تو وہ فوری طور پر واقع ہو گئی۔ پہلی طلاق تو شرط سے وابستہ ہوگی لیکن دوسری طلاق کی وجہ سے نکاح کا رشتہ منقطع ہو

گیا۔اَب تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہا۔تو یہ اثر ہے اس کا کہ ''ثم'' تراخی فی الحکم اور فی التکلم دونوں کے لئے ہے۔

مسئلہ

مندرجہ بالا جملہ کے برخلاف اگر ایک شخص نے یوں کہا

''**انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار**'' اب یہاں کیا صورت ہے؟

اِس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں۔یہاں پہلی طلاق فی الحال واقع ہوگئی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوگئیں۔یہ اِس لئے کہ یہاں لفظ ''ثم'' تراخی فی التکلم اور حکم دونوں کے لئے ہے۔اِس صورت میں قائل نے ایک دفعہ تو کہا ''**انت طالق**''۔پھر تھوڑا سا وقفہ کیا اور کہا ''**ثم طالق**'' اور پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد کہا ''**ثم طالق ان دخلت دارا**''۔اِس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق کے ساتھ ہم اِس شرط کو وابستہ نہیں کر سکتے۔یہ شرط آخری طلاق کے ساتھ وابستہ ہو سکتی ہے۔اِس طرح پہلی طلاق فوری طور پر واقع ہوگئی اور اِس کے بعد نکاح کا رشتہ منقطع ہوگیا۔نکاح کا رشتہ منقطع ہونے کے بعد دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہا اس لئے کہ نکاح کا رشتہ ختم ہے۔تیسری طلاق شرط سے وابستہ ہو سکتی ہے بشرطیکہ محل ہو۔یہاں محل موجود نہیں ہے۔اِس طرح تیسری طلاق کی تعلیق بھی باطل ہوگئی۔دوسری طلاق بھی ختم ہوگئی جبکہ پہلی طلاق واقع ہوگئی۔

صاحبینؒ اِس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں اِس شرط سے وابستہ ہیں۔جس وقت شرط موجود ہو جائے تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی۔اِس لئے تینوں کا واقعہ ہونا علی الترتیب ہے۔دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔لیکن ابھی تینوں طلاقیں ''دخولِ دار'' سے معلق ہیں اور اِس شرط کی موجودگی سے معلق ہیں۔

**(۴)۔حرفِ عطف ''حتیٰ''**

حروفِ عطف میں ''حتیٰ'' چوتھا حرف ہے۔''حتیٰ'' کبھی جارہ آتا ہے اور کبھی عاطفہ۔''حتیٰ'' اگر عاطفہ ہے تو اس کا تقاضا ترتیب کا ہے۔لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ ترتیب واقعہ

کے لحاظ سے اور خارج کے لحاظ سے ہو بلکہ یہ ترتیب صرف ذہن کے حکم اور عقل کے حکم کے اعتبار سے ہے۔ یعنی عقل کا تقاضا یہ ہے اور عقل یہ چاہتی بھی ہے کہ معطوف علیہ سے حکم کا تعلق پہلے ہو اور معطوف سے بعد میں ہو۔ اَب واقعہ کے لحاظ سے بھی ہو سکتا ہے یہی ترتیب ہو کہ معطوف علیہ سے حکم کا تعلق پہلے ہو اور معطوف سے بعد میں ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معطوف سے حکم کا تعلق واقعہ کے لحاظ سے مقدم ہو اور معطوف علیہ سے بعد میں ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معطوف کے ساتھ حکم کا تعلق معطوف علیہ کے درمیان میں ہو۔

مثلاً اگر ایک شخص کہتا ہے۔

''قدم الحجّاج حتیٰ المشاة''

''آ گئے حاجی حتیٰ کہ وہ پیادہ جو پیدل حج کو گئے تھے، وہ بھی آ گئے''

اَب اِس سلسلہ میں عقل یہ تقاضا کرتی ہے کہ سوار حاجی پہلے آئیں اور جو پیدل گئے ہیں ان کی طرف آنے کی نسبت بعد میں کی جائے۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ ہم سوار حاجیوں کی طرف آنے کی نسبت پہلے کریں اور پیادہ کی طرف بعد میں آنے کی نسبت کریں۔

مثلاً ''مات کل اب لی حتیٰ آدم''

''میرا ہر ایک باپ مر گیا حتی کہ آدم علیہ السلام بھی مر گئے''

اَب حضرت آدم علیہ السلام ابوالبشر ہیں۔ نوعِ انسانی کا آغاز ان سے ہوا ہے۔ عقل یہ تقاضا کرتی ہے کہ باقی تمام آباء کی طرف تو موت کی نسبت پہلے ہو اور حضرت آدم علیہ السلام کی طرف موت کی نسبت بعد میں ہو۔ چونکہ حضرت آدم علیہ السلام نوعِ انسانی کا شرف ہیں اِس لئے وہ زیادہ سے زیادہ دیر تک زندہ رہیں۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے دیکھا جائے تو حضرت آدم علیہ السلام کی وفات پہلے اور ہمارے باقی آباؤ اجداد کی وفات بعد میں ہے۔

اِسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ

''مات الناس حتیٰ الانبیاء''

''لوگ مر گئے حتیٰ کہ انبیاء بھی مر گئے''

اَب یہاں عقل یہ چاہتی ہے کہ انبیاء کی طرف موت کی نسبت سب سے بعد میں ہوتا

کہ زیادہ عرصہ تک زندہ رہیں۔اور عام لوگوں کی طرف موت کی نسبت پہلے ہو جائے۔لیکن واقعہ کے لحاظ سے انبیاء کی موت لوگوں کے درمیان ہے۔بعض پہلے ہیں اور بعض بعد میں ہیں۔یہاں سے یہ معلوم ہوا کہ ''حتیٰ'' بھی اِسی ترتیب کا تقاضا کرتا ہے جس طرح ''فا'' اور ''ثم'' ترتیب کا تقاضا کرتے ہیں۔حروف ''فا'' اور ''ثم'' میں ترتیب ،واقعہ اور نفسِ امر کے اعتبار سے ہوتی ہے،خارج کے لحاظ سے ہوتی ہے۔لفظ ''حتیٰ'' میں ترتیب ،حکمِ ظنی اور حکمِ عقلی کے اعتبار سے ہوتی ہے،اور خارج کے اعتبار سے ضروری نہیں ہے کہ وہی ترتیب ہو۔مندرجہ بالا مفہوم ''حتیٰ'' کا اصل مفہوم ہے۔

جہاں یہ ممکن ہو کہ ہم مابعد ''حتیٰ'' کو ماقبل ''حتیٰ'' پر عطف کریں وہاں ہم یہی کہیں گے کہ لفظ ''حتیٰ'' عطف کے لئے ہے۔لیکن جہاں ایسا مقام ہے کہ ہم حرف ''حتیٰ'' کو عطف پر محمول نہیں کر سکتے تو وہاں ہم یہ دیکھیں گے کہ ''حتیٰ'' سے پہلے جو چیز ہے وہ سبب کی صلاحیت رکھتی ہے اور ''حتیٰ'' کے بعد جو چیز ہے وہ مسبب ہو سکتی ہے۔مندرجہ بالا صورت میں ہم ''حتیٰ'' کو ''کہ'' کے معنی میں لیں گے۔یہ ''حتیٰ'' ''یہ کہ'' کے معنی میں ہے۔

**مسئلہ**

مثلاً ''ان لم اتک حتی تغذینی فعبدی حر''

''اگر میں تیرے پاس نہ آیا اِس لئے کہ تم مجھے صبح کا ناشتہ کراؤ تو پس میرا غلام آزاد ہے۔''

مندرجہ بالا قول میں ہم ''حتیٰ'' کو عاطفہ کے معنی میں نہیں لے سکتے۔بلکہ یہاں ہم ''حتیٰ'' کو ''کہ'' کے معنی میں لے سکتے ہیں۔اِس لئے کہ ''آنا'' میں سبب ہونے کی صلاحیت ہے اور یہ کھانا کھلانے کا سبب ہو سکتا ہے،یعنی جب کسی کے پاس کوئی شخص مہمان بن کر آئے تو صاحب خانہ اسے کھانا کھلائے۔صبح کا ناشتہ ''آنے'' کا نتیجہ ہو سکتا ہے اور ''آنے'' کا بدلہ بھی ہو سکتا ہے۔

گویا مفہوم یہ ہوا کہ

''ان لم اتک اتیانا جزاءہ تغدیۃ فعبدی حر''.

''اگر میں تیرے پاس نہ آیا اِس طرح کہ اِس آنے کا بدلہ اور جزا ناشتہ کھلانا ہو تو پس

میرا غلام آزاد ہے۔"

اَب اگر قائل صاحبِ خانہ کے پاس گیا لیکن صاحبِ خانہ نے اسے ٹرخا دیا اور اسے کھانا نہیں کھلایا تو قائل کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ آنا تو لازماً تھا۔ اِسی ارادہ سے تو وہ آیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ صاحبِ خانہ نے اسے کھانا نہ کھلایا۔ مندجہ بالا قول میں یہ "حتیٰ" عاطفہ کا تقاضا ہے۔

لیکن اگر صورت ایسی ہو کہ وہاں ہم "حتیٰ" کو عاطفہ نہ لے سکیں اور "حتیٰ" کو ہم بہ معنی "کہ" بھی نہ لے سکیں تا کہ ہم "حتیٰ" کو سببیہ بنا دیں تو پھر ہم نے یہ دیکھنا ہے کہ "حتیٰ" سے ماقبل ممتد ہوسکتا ہے اور مابعد "حتیٰ" اس کے لئے غایہ ہوسکتا ہے یعنی اس کے لئے انتہا ہوسکتا ہے۔ اگر اِس حکم کی انتہا ہو تو وہاں ہم "حتیٰ" کو غایۃ کے معنی میں لیں گے۔ "حتیٰ" کو ہم عاطفہ کے معنی میں اور "کہ" کے معنی میں نہ لیں گے بلکہ ہم "حتیٰ" کو بمعنی "حد" لیں گے۔

**مسئلہ**

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

**"عبدی حر ان لم اضربک حتیٰ تصیح"**

"میرا غلام آزاد ہے اگر میں نے تمہیں نہ مارا یہاں تک کہ تم چیخ پڑو"

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ میں تمہیں اِسی طرح مسلسل مارتا رہوں گا یہاں تک کہ تمہاری چیخ نکل جائے۔ اِس جملے کے قائل میں مسلسل مارنے کی صلاحیت ہے۔ اور یہ چیخنے کے فعل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مارنے کی انتہا تک جائے۔ چیخنے اور چلانے کی وجہ سے یہ ممکن ہے کہ قائل کے دل میں کچھ رحم اور شفقت آ جائے۔ اور ہوسکتا ہے کہ رحمت اور شفقت کی بناء پر اسے چھوڑ دے۔

یہاں مندرجہ بالا قول میں "حتیٰ" غایۃ کے لئے ہے اور انتہائے حکم کے لئے ہے۔ اِسی لئے ہم "حتیٰ" کو انتہائے حکم پر محمول کریں گے۔

## (۵)۔ حرف عاطف "لا"

حروف عاطفہ میں "لا" پانچواں حرف ہے۔ ایک شخص کہتا ہے

**"جاء نی زید لا عمرو"**

''میرے پاس زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا''

جس طرح حرف ''وٗ'' کا تقاضا یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کیا جائے۔ اور وہ حکم معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو ثابت ہوتا ہے۔ لیکن حرف ''لا'' کا تقاضا یہ ہے کہ حکم معطوف علیہ کو ثابت ہے اور معطوف کو ثابت نہیں ہے۔ مندرجہ بالا فقرے میں ''آنا'' زید کو ثابت ہے اور عمرو کو ثابت نہیں ہے۔ گویا زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا۔

**مسئلہ**

اگر ایک شخص کے پاس کچھ مال امانت ہے۔ اس نے اِس مال کے بارے میں کہا کہ

**''المال لزید لا لعمرو''**

''یہ مال زید کے لئے ہے عمرو کے لئے نہیں ہے''

اِس جملے میں قائل نے زید کے لئے تو مال کا اقرار کیا کہ زید اس مال کا مالک ہے۔ یہ مال اس کے پاس بطور امانت ہے یا کسی اور طریقے سے موجود ہوا ہے۔ لیکن وہ یہ نہیں مانتا کہ یہ مال عمرو کا ہے۔ قائل کے اِس اقرار کی رو سے عمرو کو اِس مال کا مالک قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ زید کو اِس کا مالک قرار دیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ ''**المال لزید**'' اور زید نے کہا لا۔ گویا زید نے قائل کے اقرار کو رد کر دیا۔ اَب اِس سلسلہ میں مسئلہ یہ ہے کہ

**''الاقرار یرتد برد مقرله''**

''جس کے حق میں اقرار کیا جائے۔ اگر وہ یہ کہے کہ مَیں یہ چیز نہیں مانتا کہ میری ہے تو پھر اقرار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔'' اقرار کا قانونی اثر نہیں رہ جاتا۔

## (۶)۔ حرفِ عاطف ''اوٗ''

حروفِ عاطفہ میں حرف ''اوٗ'' چھٹا حرف ہے۔ اِس کا مفہوم ''**احد الامرین**'' یا ''**احد الامور**'' ہے۔ ''اوٗ'' کا تقاضا یہ ہے کہ حکم دو چیزوں یا کئی چیزوں میں سے کسی ایک ہی کو ثابت ہے، لیکن یہ تعین نہیں ہے کہ وہ کون سی چیز ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

''جاء نی زید او عمرو''

''میرے پاس زید یا عمرو آیا ہے''

اِس کا مفہوم یہ ہے کہ قائل کے پاس دونوں میں سے ایک تو آیا ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون آیا ہے۔ زید آیا ہے یا عمرو آیا ہے۔

مندرجہ بالا قول کے مطابق ممکن ہے کہ قائل یا متکلم کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے پاس زید آیا ہے یا عمرو آیا ہے۔ یہ بھی امکان ہے کہ متکلم کو یہ معلوم ہو لیکن وہ سامعین سے آنے والے کے تعین کو چھپانا چاہتا ہو۔ سامعین کے نوٹس یا علم میں اقائل یہ بات نہیں لانا چاہتا کہ اِس کے پاس خاص طور پر کون آیا ہے۔ گویا ''او'' کا اصل مفہوم ''احد الامرین'' یا ''احد الامور'' ہو سکتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

''جاء نی زید او عمرو او خالد''

''میرے پاس زید یا عمرو یا خالد آیا''

گویا اِن تینوں میں سے کوئی متکلم کے پاس آیا ہے۔ اَب وہ ''ایک'' کون سا ہے۔ اس کا تعین نہیں کیا گیا۔ شک اور تشکیک حرف ''او'' کا اصل مفہوم نہیں ہے بلکہ شک یا تشکیک حرف ''او'' کے ساتھ لازم ہے۔ اِس کی وضاحت یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے ''جاء نی زید او عمرو'' یہ واضح ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک آیا ہے۔ متکلم تعین نہیں کرتا کہ اس کے پاس آنے والا کون ہے۔ تعین نہ کرنے کے دو اسباب ہو سکتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ متکلم کو خود تعین کرنے میں شک نہ ہو لیکن وہ سامعین کو شک میں ڈالنا چاہتا ہو اور سامعین کو یہ علم نہ دینا چاہتا ہو کہ اِن میں سے کون خاص طور پر اس کے پاس آیا ہے۔ تعین نہ کرنا اور سامعین کو شک میں ڈالنا تشکیک کا مفہوم پیدا کرتا ہے۔ یعنی ''شک میں ڈالنا''۔ اگر قائل یا متکلم کو خود تعین کرنے میں شک ہو تو پھر ''شک'' کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ شک یا تشکیک حرف ''او'' کا اصل مفہوم نہیں ہے بلکہ اِس کا اصل مفہوم تو احد الامرین ہے یا احد الامور۔ گویا مندرجہ بالا مثال میں شک اور تشکیک کے ابہام کا پیدا ہونا لازمی ہے۔

ایک اور مثال پیش کی جاتی ہے۔ایک شخص کہتا ہے''هذا حر او هذا''اِس کے دو غلام ہیں اور ان کے متعلق وہ کہتا ہے۔''یہ آزاد ہے یا یہ آزاد ہے'' گویا اس نے یہ کہا کہ''احد هذين حر''اِن میں سے ایک آزاد ہے یہاں قائل یہ تعین نہیں کرتا کہ کون آزاد ہے۔

اَب قائل کو مجبور کیا جائے گا کہ اپنے دو غلاموں میں سے ایک کا تعین کرے کہ وہ آزاد ہے۔اِس لئے کہ یہاں حقِ انسانی کا سوال ہے۔علاوہ ازیں ہر ایک غلام یہ کہہ سکتا ہے اور اس کا احتمال ہے کہ آقا نے مجھے آزاد کیا ہو۔

چونکہ یہاں حقِ حریّت کا سوال ہے اِس لئے آقا کو تعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔یہاں''او''''احد الامرين''کے لئے استعمال ہوا۔

اَب متکلم کو جب مجبور کیا جائے گا تو وہ جواب میں کہے گا

''اردت هذا''

''میری مراد یہ ہے''

اس بیان کے متعلق فقہا کہتے ہیں۔یہ بیان''من وجه الاخبار''اور''من وجه الانشاء''ہے۔بیان اخبار اور اظہار کی صورت یہ ہے کہ فی الواقع جب قائل کا اپنے قول''هذا حر او هذا''سے مراد ایک غلام ہے۔اور بعد میں وہ کہتا ہے کہ فلاں غلام ہے۔گویا وہ غلام تو پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے۔اَب اس نے''اخبار''کیا۔اِس لحاظ سے تعین اخبار بھی ہے اور اظہار بھی۔

بیانِ انشاء کی صورت یہ ہے کہ جب تک وہ یہ بیان نہ کرے اور واضح نہ کرے کہ اس کی مراد فلاں غلام سے ہے اس وقت تک ہم حکم نہیں لگا سکتے کہ فلاں غلام آزاد ہے۔یہ بیانِ انشاء ہے۔

اگر ایک شخص غلام کو مخاطب کرتے ہوئے کہے''انت حر''اِس کا مفہوم یہ ہے کہ''انت حر''کے ذریعے اس میں عتق کی صفت پیدا ہو گئی یا پیدا ہوتی ہے۔''انت حر''سے پہلے اس میں عتق کی صفت نہیں تھی۔جب تک قائل نے بیان نہ کیا کہ اس وقت تک ایک متعین غلام میں عتق کی صفت پیدا نہیں ہوئی۔

اِس اعتبار سے یہ بیان ''من وجه الاخبار ''اور ''من وجه الانشاء''
ہے۔

اِس اعتبار سے کہ یہ بیان ''من وجہ الاخبار'' ہے تو متکلم کو وضاحت پر مجبور کیا جائے گا۔ایک اور مثال سے اس کی مزید وضاحت ہوگی۔

ایک شخص کہتا ہے

''لزید علی الف درهم او لعمرو''

''زید اور عمرو میں سے کسی ایک کے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں۔''

اِس قائل کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ زید یا عمرو کے لئے ایک ہزار روپے کا تعین کرے کہ رقم کس کی ہے؟ گویا اخبار میں اور اقرار میں یہ لازم ہے کہ قائل کو مجبور کیا جائے۔اگر یہ بیان ''من کل وجه الانشاء'' ہوتا تو مجبور کرنے کا سوال پیدا نہ ہوتا۔جب مجبور کرنے کا سوال پیدا ہوگیا تو یہ بیان ''من کل وجه انشاء'' نہیں ہے بلکہ اِس بیان میں اخبار کی ایک جہت ہے۔ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بیان ''من کل وجه اخبار'' بھی نہیں ہے۔بلکہ ایک اعتبار سے انشاء بھی ہے۔

مثلاً ایک شخص کے دو غلام ہیں اور اس نے کہا ''هٰذا حر او هٰذا'' اَب وہ آقا اپنے ایک غلام کو بیچتا ہے یا ھبہ کرتا ہے۔ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے غلام کو بیچا یا ہبہ کیا ہے،اس کا عمل بالکل صحیح نہیں ہے۔بعد میں جب وہ اِس کی یعنی قول کی وضاحت کرتا ہے کہ ''هٰذا حر و هٰذا'' سے میری مراد فلاں ہے۔اور بیان میں وہ کہے کہ میری مراد وہ تھا جسے میں نے بیچا ہے تو اِس بیان میں اسے سچا نہیں سمجھا جائے گا۔اِس لئے کہ بیان ''من وجه الانشاء'' ہے۔اور انشائے عتق کا تقاضا ہے کہ جس غلام کے متعلق وہ بیان دے رہا ہے وہ عتق کا محل ہو۔جس غلام کو اس نے بیچ دیا ہے،اسے تو وہ آزاد نہیں کرسکتا۔اَب لازماً وہ بیان دے گا کہ میری مراد فلاں یعنی دوسرے سے ہے۔فرض کیجئے ایک شخص کے تین غلام ہیں۔وہ شخص کہتا ہے کہ ''زید یا عمرو یا بکر اِن میں سے ایک آزاد ہے۔'' اِس کے بعد یہ آقا زید کو بیچ دے۔اَب عمرو اور بکر اس کے پاس باقی رہ گئے۔جب وہ بیان کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ میری مراد تو زید تھا۔اِس صورت میں

آ قا کو اپنے اس قول میں صادق نہیں قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ بیان ''من وجه انشاء'' ہے اور انشاء عتق کے لئے محل کا موجود ہونا ضرور ہے۔ اِس غلام کو بیچ کر اس نے اپنی ملکیت سے نکال دیا ہے۔ اس فروخت شدہ غلام کے بارے میں وہ اِس قسم کا بیان نہیں دے سکتا۔ اگر آزاد کرنے کا بیان دے سکتا ہے تو عمرو اور بکر کے متعلق دے سکتا ہے۔ قائل کا بیان ''من وجه الاخبار'' اور ''من وجه الانشاء'' ہے۔ حرف ''او'' کا اصل مفہوم یہی ہے۔

ایک شخص نے کہا ''ھٰذا حر او ھٰذا و ھٰذا''

حنفیہ کے نزدیک اِس کا مفہوم یہ ہے کہ مندرجہ بالا قول میں ''احد ھٰذین حر و ھٰذا'' کہا گیا ہے۔ تیسرا تو آزاد ہوگیا، پہلے دو کے بارے میں آقا کو وضاحت پر مجبور کیا جائے گا کہ ان دو میں سے اس کی مراد کس سے تھے۔ قائل کا قول یہ ہے، ''ھٰذا او ھٰذا و ھٰذا'' اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ ''احد ھٰذین حر و ھٰذالثالث'' یعنی تیسرا تو آزاد ہے ہی اور پہلے دو میں سے ایک آزاد ہے۔ اور اس کا تعین کرنا ہے۔

شافعیؒ فرماتے ہیں ''ھٰذا حر او ھٰذا و ھٰذا'' کا مفہوم یہ ہے کہ ''ھٰذا او ھٰذین'' گویا وہ دوسرے ھٰذا کو تیسرے کے ساتھ ملا دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حرف ''او'' پہلے ھٰذا اور آخری دو ھٰذا میں تردید کے لئے ہے اور مفہوم یہ ہے کہ یہ آزاد ہے یا دونوں آزاد ہیں۔ قائل یہ بیان کرے کیہ اس کی مراد پہلے کو آزاد کرنا ہے یا آخری دونوں کو آزاد کرنا ہے۔ امام شافعیؒ صاحب فرماتے ہیں کہ ''ھٰذا حر او ھٰذا و ھٰذا'' میں تیسرا ھٰذا اپنے قریب کے ھٰذا پر معطوف ہے۔ دوسرے ھٰذا پر تیسرا ھٰذا معطوف ہے۔ اَب ''او'' کا تعلق دونوں سے ہے۔ تو ھٰذا و ھٰذا کا مفہوم ھذان ہے۔ اَب ھذان پر ''او'' داخل ہے۔ پھر ''او'' کے ذریعہ ھٰذا و ھٰذا کا مجموعہ پہلے ھٰذا پر عطف کیا گیا ہے۔ اَب تقدیر عبادت یہ ہے کہ ''ھٰذا حر او ھٰذان''

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''او'' کا تعلق پہلے اور دوسرے ھٰذا کے ساتھ ہے، اس لئے کہ یہ دو ھٰذا کے درمیان ہے۔ اِس ''او'' نے اِن دو ھٰذا کو آپس میں باندھ دیا۔ اب ''او'' کا مفہوم ''احد الامرین'' ہے اور اس کا مطلب ہے ''احد ھٰذین حر''۔ اِس جملے میں ''احد

ھٰذین'' پر تیسرا ھٰذا معطوف ہے۔

## حرف ''اوْ'' بہ معنی تخییر

کبھی کبھی حرف ''اوْ'' تخییر کے معنی میں آتا ہے۔

مثلاً کفارۂ یمین کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ'' (المائدہ ۸۹)

''پس قسم کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے جس طرح تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے یا غلام کو آزاد کرنا ہے۔''

اِس آیت میں حرف ''اوْ'' تخییر کے لئے ہے۔ یعنی وہ شخص جو قسم میں حانث ہو جائے وہ مخیّر ہے۔ اسے اختیار ہے کہ اِن تین چیزوں میں سے جسے چاہے اختیار کرے۔ وہ کفارہ کی ادائیگی کے لئے غلام بھی آزاد کر سکتا ہے، کفارہ کی ادائیگی کے لئے وہ دس مسکینوں کو کھانا بھی کھلا سکتا ہے اور کفارہ کی ادائیگی کے لئے وہ دس مسکینوں کو کپڑے بھی پہنا سکتا ہے۔ یہاں حرف ''اوْ'' تخییر کے لئے ہے۔

تخییر کا مفہوم یہ ہے کہ اگر یہ شخص قسم کے تینوں کفارے بیک وقت ادا کرے تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ تینوں چیزیں کفارہ میں ادا ہو گئیں۔ بلکہ اِن میں سے ایک چیز تو کفارہ میں ادا ہو گئی اور باقی دو چیزیں نفل میں ادا ہو جائیں گی۔ اَب یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہے کہ وہ جس چیز کو چاہے کفارہ میں لے اور جس چیز کو چاہے نفلی صدقہ کی حیثیت سے قبول کرے۔ لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہو گی جب اس نے سارے کام بیک وقت کر لئے ہوں۔ ادھر دس مسکینوں کو کھانا کھلایا ہو، ادھر کپڑے پہنائے ہوں اور اِدھر غلام کو بھی آزاد کر دیا ہو۔ لیکن اگر اِن تینوں کاموں میں ترتیب ہے یعنی ایک کام پہلے کیا اور باقی دو بعد میں کئے۔ تو جو کام پہلے کیا، وہ کفارہ ہوا اور باقی دو چیزیں نفل ہو گئیں۔ حرف ''اوْ'' کا مندرجہ بالا استعمال تخییر میں ہوا۔

## حرف ''اوْ'' بہ معنی اباحت

کبھی کبھی ''اوْ'' اباحت کے معنی میں آتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے

''جالس الفقهاء او المحدثين''

''تم فقہا اور محدثین کے ساتھ بیٹھا کرو''

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تم دونوں کے ساتھ اکٹھے مت بیٹھو یا فقہاء کے ساتھ بیٹھو یا محدثین کے ساتھ بیٹھو بلکہ مندرجہ بالا قول کا مفہوم یہ ہے کہ تم فقہا اور محدثین کے علاوہ کسی اور کے پاس مت بیٹھو یعنی فضول مجالس میں شریک مت ہونا، ہاں فقہاء اور محدثین میں سے چاہے کسی ایک کے پاس بیٹھو، چاہے دونوں کے پاس بیٹھو۔

## حرف ''او'' بہ مفہوم عموم نفی

کبھی کبھی حرف ''او'' میں مفہوم عموم نفی کا بھی پیدا ہوتا ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

''وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا'' (الدھر ۲۴)

''اور تو ان میں سے کسی گناہ گار یا ناشکرے کی اطاعت مت کیا کر''

یہاں حرف ''او'' تخییر کے لئے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ تمہیں اختیار ہے چاہے تم گناہ گار کی نافرمانی کرو چاہے ناشکرے کی نافرمانی کرو بلکہ مفہوم یہ ہے کہ

''لا تطع احدا منهما''

''ان میں سے کسی ایک کی بھی اطاعت مت کیا کر''

بلکہ مفہوم یہ ہے کہ دونوں کی نافرمانی کرو، دونوں کی مخالفت کرو۔ عموم نفی کا یہ مفہوم اس بنا پر لازم آتا ہے کہ حرف ''او'' کا مطلب تو ہے ہی احداً یعنی ''ان میں سے ایک'' احداً کا لفظ نکرہ ہے اور یہ لا کے ماتحت ہوگیا۔ جب نکرہ پر نفی داخل ہو تو وہاں عموم مراد ہوتا ہے۔

مثلاً ایک شخص نے کہا ''ما رایت احدا من الناس'' کہ میں نے کسی کو نہیں دیکھا، گویا اس نے افرادِ انسانی میں سے کسی سے ملاقات نہیں کی۔ یہاں لفظ ''لا'' ہے اور لا نہی کے لئے۔ اگر ایک شخص یوں کہے کہ ''راء يت احدا من الناس'' کہ میں نے لوگوں

میں سے کسی ایک کو دیکھا۔ یہاں معلوم ہوتا ہے کہ قائل نے افرادِ انسانی میں کسی خاص ایک شخص کو دیکھا ہوگا۔

اَب ''وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا'' کا مفہوم ''ولا تطع احدا منهما'' ہوگا یعنی ''اِن میں سے تم کسی کی اطاعت مت کرو۔'' نہ گناہ گار کی اطاعت کرنی چاہیئے اور نہ ناشکرے کی اطاعت کرنی چاہیئے۔

حرف ''او'' میں کبھی کبھی عمومِ نفی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ یہ بات مندرجہ بالا مثال سے واضح ہوگئی۔

مسئلہ

ایک شخص اگر کہتا ہے

''لفلان علی الف درهم او علیٰ هٰذ الجدار''

''فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں یا اِس دیوار پر ہیں۔''

یا وہ یہ کہے کہ

''عبدی حر او حماری حر''

''میرا غلام آزاد ہے یا میرا گدھا آزاد ہے''

مندرجہ بالا دو صورتوں میں کیا کیا جائے گا؟ کیا ہم اِس کلام کو لغو قرار دیں گے یا ہم یہ مراد لیں گے کہ قائل پر ایک ہزار روپے لازم ہیں۔ اور دوسرے قول سے مراد لیں گے کہ قائِل کا غلام آزاد ہے؟

اور اگر اس نے یہ کہا ''هٰذا حر او هٰذا'' اور حمار کی طرف اشارہ کیا، لیکن حمار کا نام نہیں لیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اِس کا غلام آزاد ہو گیا ہے۔ یہاں مجاز مراد ہے۔

اگر قائل نے کہا کہ ''لفلان علی الف درهم او علیٰ هٰذا'' اور دیوار کی طرف اِشارہ کیا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مجاز مراد ہے کہ قائل پر ایک ہزار روپے ہیں۔ حرف ''او'' کی حقیقت تو یہ ہے کہ اِن میں سے ہر ایک چیز میں یہ صلاحیت ہوتی کہ وہ عتق کا محل ہو

جائے۔ عتق کہتے ہیں ازالۂ غلامی کو۔ اب گدھا تو عتق کا محل نہیں ہو سکتا اور نہ دیوار عتق کا محل ہو سکتی ہے۔ یہاں حقیقی معنی متعذر ہے۔ حقیقت اور مجاز کی بحثوں میں یہ بات گزر چکی ہے۔ اِس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک کلام تلفظ قواعد عربیہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور معنی حقیقی متعذر ہیں تو ہم معنی مجازی مراد لیں گے۔

صاحبینؒ اس سلسلہ میں کہتے ہیں ''حکمِ حقیقی اگر فی نفسہٖ ممتنع ہے، ناممکن ہے، تو وہاں ہم اِس کلام کو لغو قرار دیں گے۔ یہاں معنی حقیقی کا حکم فی نفسہٖ متعذر ہے، اس لئے حکمِ حقیقی کے ناممکن ہونے کی وجہ سے یہ کلام لغو کہلائے گا''

ایک دو مثالوں سے اس کی وضاحت ہوگی۔ ایک شخص نے خاص طور پر کہا کہ ''**لفلان علی الف درھم او علی ھذالجدار**''۔ قائل نے جدار کا نام لے کر یہ کہا یا اس نے گدھے کا نام لے کر کہا کہ ''عبدی حراوحماری''۔ اِن دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کا بھی صاحبینؒ سے اتفاق ہے، کہ یہاں یہ دونوں کلام لغو ہیں۔

اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ ایک شخص اپنے سے بڑے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے ''**ھذا ابنی**'' یہ میرا بیٹا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہ بات کلام کے اندر سے معلوم نہیں ہوتی کہ غلام اپنے آقا سے عمر میں بڑا ہے بلکہ یہ بات خارج سے معلوم ہوتی ہے۔ اِس لئے یہاں مجاز مراد لیں گے اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

لیکن صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ کلام باطل ہے اور غلام بالکل آزاد نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص خاص طور پر یہ کہے کہ ''**العبد الاکبر منی ابنی**'' وہ غلام جو مجھ سے عمر میں بڑا ہے وہ میرا بیٹا ہے۔ تو پھر امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے کہ کلام باطل ہے۔ اِس کلام کے اندر یہ بات مذکور ہے کہ غلام اپنے مولیٰ سے بڑا ہے۔ یہاں یہ حقیقت محال ہے۔ استحالۂ حقیقت کا منشا، کلام کا ایک جزو بنا ہوا ہے، اس لئے یہ کلام باطل ہے۔

مسئلہ

مثلاً ایک شخص نے کہا

''**اعتقتک قبل ان تخلق او اخلق**''

''میں نے تمہیں آزاد کیا ہے اِس سے پہلے کہ تم پیدا ہوئے ہو یا میں پیدا ہوا''

یا یہ کہا کہ ''اعتقتک قبلْ ان اخلق''

''میں نے تمہیں اس وقت آزاد کر دیا جب میں پیدا بھی نہ ہوا تھا''

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک مندرجہ بالا کلام لغو اور باطل ہے۔ اِس لئے کہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ تخلیق سے پہلے تو عتاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جب معِتق موجود نہیں ہے یا معِتق موجود نہیں ہے تو عتاق کا سوال کیسے پیدا ہو گیا؟

## (۷)۔ حرف عاطف ''بل''

یہ حروف عاطفہ میں ساتواں حرف ہے۔

''بل'' کا مفہوم اِضراب یعنی اِعراض کلامِ اول سے ہے۔ اضراب اور اعراض کیا ہے؟ اِس کے مفہوم کے سلسلہ میں جمہور کہتے ہیں کہ قائل اپنے کلام کو ''مسکوت عنہ'' کے حکم میں قرار دیتا ہے گویا وہ یہ کہتا ہے کہ اس سے پہلے کلام پر جو تکلم ہے، یہ اس کا مقصود نہیں تھا اور اِس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اسے اپنے اِس کلام کی نفی اور اثبات سے کوئی غرض اور تعلق نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصود اصل وہ ہے جو حرف ''بل'' کے بعد آتا ہے۔

مثلاً ایک شخص یہ کہتا ہے ''جاء نی زید بل عمرو'' اِس جملے میں زید کا آنا مقصود نہیں ہے، بلکہ قائل کو زید کے آنے سے دلچسپی نہیں ہے بلکہ اس کا ارادہ پہلے ہی سے تھا کہ وہ عمرو کے آنے کے بارے میں کہے کہ ''جا ء نی عمرو'' لیکن اس کی زبان غلطی کر گئی اور عمرو کی بجائے اس کی زبان سے زید کا لفظ نکلا۔ قائل کے نزدیک زید کے آنے یا نہ آنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ اِس جملے میں زید، مسکوت عنہ کے حکم میں ہو گیا۔ گویا زید کے بارے میں بالکل خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ متکلم یہ کہتا ہے کہ زید کے متعلق وہ یہ بتانا ہی نہیں چاہتا کہ زید اس کے پاس آیا ہے یا نہیں۔ ہو سکتا ہے آیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ آیا ہو۔ اس کے آنے اور نہ آنے سے قائل کو دلچسپی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ عمرو اس کے پاس آیا ہے۔

### اضراب سکوتی

جمہور یہ کہتے ہیں کہ حرف ''بل'' اعراض کے لئے آتا ہے اور یہ اعراض کلامِ اول سے

ہوتا ہے۔ گویا متکلم کا کلام ''حکماً مسکوت عنہ'' میں داخل ہو گیا۔ متکلم نے اِس سے مکمل خاموشی اختیار کر لی۔ اس نے اس بات کا اظہار کر دیا کہ زید کے آنے یا نہ آنے سے متکلم کو تعلق نہیں ہے۔ اس کا مقصود یہ نہیں کہ زید آیا ہے یا نہیں آیا بلکہ مقصود صرف یہ ہے کہ عمرو آیا ہے۔ مندرجہ بالا معنی میں اسے ''اضراب'' بھی کہتے ہیں اور اسے ''اضراب سکوتی'' کہا جاتا ہے۔ گویا وہ معطوف علیہ سے اعراض کرتا ہے اور اسے فی الحکم مسکوت عنہ قرار دیتا ہے۔

## اضراب ابطالی

اہلِ نحو میں سے بعض کہتے ہیں کہ حرف ''بل'' پہلے کلام سے اضراب کے لئے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنے پہلے کلام کو باطل قرار دیتا ہے اور بعد کے کلام کو ثابت کرتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے ''**جاء نی زید بل عمرو**'' مفہوم یہ ہے کہ ''میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا'' گویا زید میرے پاس نہیں آیا بلکہ عمرو آیا ہے۔ متکلم زید کے آنے کی نفی کرتا ہے اور اِس کے بعد عمرو کے آنے کا اثبات کرتا ہے۔ اِسے اضراب ابطالی کہتے ہیں۔

قرآنِ مجید میں حرف ''بل'' ایک تیسرے مفہوم میں بھی آیا ہے۔ اِسے ''اضراب انتقالی'' کہتے ہیں، یعنی ''**الا نتقال من غرض الیٰ غرض**'' گویا کلام کا ایک حصہ گزرنے کے بعد حرف ''بل'' آتا ہے۔ ایسی صورت میں حرف ''بل'' کا مفہوم یہ ہوگا کہ پہلے تو یہ مقصود تھا اَب اِس کی بجائے یہ مقصود ہے۔، پھر اِس کے بعد ایک تیسرا مقصود ہے، یعنی ''**الا نتقال من مقصود الیٰ مقصود والا نتقال من غرض الیٰ غرض**'' قرآن مجید میں حرف ''بل'' مندرجہ بالا معنوں میں بکثرت استعمال ہوا ہے۔ اور اِس کے نظائر بکثرت ملتے ہیں۔ کلامِ مثبت میں ''بل'' کا استعمال یہ ہے کہ ہم کہیں ''**جاء نی زید**'' یہ جملہ مثبت ہے۔ اِس جملے کے بعد یعنی مثبت جملے کے بعد ہم حرف ''بل'' لے آتے ہیں۔

کلام مثبت کے علاوہ کلامِ منفی بھی ہوتا ہے۔ مثلاً ''**ماجاء نی زید بل عمرو**'' اِس سلسلہ میں تین مسلک ہیں۔

ایک مسلک یہ ہے کہ ''**ماجاء نی زید بل عمرو**'' کے بل کے ذریعے

متکلم اپنے پہلے کلام سے اعراض کرتا ہے، گویا سرے سے زید کے متعلق اس کا یہ مقصود نہیں ہے کہ زید آیا ہے یا نہیں۔ یعنی زید سے نفی مجیئہ ''زید سے آنے کی نفی'' اُس کا مقصود نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ زید آیا ہو اور ممکن ہے کہ نہ آیا ہو، بلکہ اس کا مقصود یہ تھا کہ عمرو نہیں آیا۔ اِس نفی سے اس کی مرادِ نفیِ مجیئہ زید نہیں تھی بلکہ اس کی مراد تھی نفیِ عمرو۔ تو وہ کہتے ہیں کہ ''**ماجاء نی زید بل عمرو**'' کا مفہوم ''**ماجاء نی زید بل جاء نی عمرو**'' ہے۔ یہاں ''بل'' کے ذریعے تمام نفی معطوف کی طرف منتقل ہوگئی۔ گویا زید کا نہ آنا مقصود نہیں ہے بلکہ عمرو کا نہ آنا مقصود ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ ''**ماجاء نی زید بل عمرو**'' میں ''بل'' سے قبل ''میرے پاس زید نہیں آیا ہے'' اِس کے بعد ''بل عمرو'' ہے۔ ''بل'' کا مفہوم یہ ہے کہ یہ غلط ہے یعنی زید کا ''نہ آنا'' غلط ہے۔ جب نہ آنا غلط ہے تو اِس کا مطلب ہے کہ زید میرے پاس آیا ہے۔ ''بل عمرو'' کا مطلب یہ ہے کہ عمرو نہیں آیا۔ مفہوم یہ ہوا کہ ''**ماجاء نی زید بل عمرو**'' یعنی میرے پاس زید نہیں آیا'' یہ غلط ہے'' بلکہ عمرو نہیں آیا۔ یہ دوسرا مسلک ہے۔

تیسرا مسلک اِس سلسلہ میں اور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ''**ماجاء نی زید بل عمرو**'' میرے پاس زید نہیں آیا ہے اور اِس کے بعد پھر وہ کہتا ہے کہ نہیں نہیں! یہ میرا مقصود نہیں ہے، زید سے مجھے کوئی تعلق نہیں ہے اور زید کے آنے اور نہ آنے سے مجھے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔

''بل عمرو'' یعنی ''**بل جاء نی عمرو**'' ''بلکہ میرے پاس عمرو آیا ہے'' گویا زید کے آنے یا نہ آنے سے تو مجھے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ عمرو آیا ہے۔ مندرجہ بالا توضیح اِس صورت میں ہوگی جب ''بل'' کلامِ منفی میں آئے۔ اگر ''بل'' کلامِ مثبت میں استعمال کیا جائے تو اِس کے وہی دو مسلک ہیں۔

اب فقہاء اپنے کلام میں حرف ''بل'' پر یوں گفتگو کرتے ہیں۔

**مسئلہ**

ایک شخص نے کہا ''**لفلان علی الف درھم بل الفان**''

''فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں بلکہ دو ہزار درہم۔'' اِس قول کا مطلب کیا ہوگا؟ بعض یہ کہتے ہیں کہ اِس قول میں قائل نے ''بل'' استعمال کر کے قول کے پہلے حصہ سے رجوع کیا ہے۔ یعنی ایک ہزار درہم سے رجوع کیا ہے کہ اس کے ذمہ نہیں ہیں۔ پھر ''بل الفان'' کہتا ہے یعنی دو ہزار درہم اس کے ذمہ ہیں۔ فقہا یہ کہتے ہیں کہ قائل اقرار سے رجوع نہیں کرسکتا۔ اِس اقرار پر قائل پکڑا جائے گا۔ اقرار کی وجہ سے تو وہ ماخوذ ہے اور ہزار روپے اس کے ذمہ لازم ہوگئے۔ یہ اور بات ہوگی کہ زید یہ کہے کہ قائل کے ذمہ اس کی رقم نہیں ہے۔ اَب ''بل الفان'' کہنے سے دو ہزار درہم مزید بڑھ گئے۔ گویا قائل کے ذمہ تین ہزار درہم واجب ہوگئے۔ فقہا کے نزدیک وہ اپنے پہلے اقرار سے رجوع کرتا ہے اور دوسرے اقرار کو پہلے اقرار کا قائمقام بناتا ہے۔ جب کہ پہلے اقرار سے وہ رجوع کر ہی نہیں سکتا۔ اِس طرح اس کے ذمہ تین ہزار درھم واجب ہیں اور ادا کرے گا الا یہ کہ زید اپنے متعلق رقم لینے سے انکار کردے۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اِس قول کا مفہوم یہ ہے ''فلاں کے میرے ذمہ فقط ایک ہزار درھم نہیں ہیں بلکہ اِس ایک ہزار کو ملا کر دو ہزار درھم ہیں۔'' قول مذکورہ کا مفہوم کبھی بھی یہ نہیں ہوتا کہ دو ہزار درھم تو واجب الادا ہیں، مزید ایک ہزار درھم بھی واجب الادا ہیں۔ بلکہ اِس قول مذکورہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک ہزار درھم ملا کر دو ہزار درھم واجب الادا ہیں۔ اِس قولِ مذکورہ کی وضاحت اس مثال سے ہوگی۔

ایک شخص کہتا ہے ''سنی ستون بل سبعون'' ''میری عمر ساٹھ سال بلکہ ستر سال ہے'' یا اگر اس سے کوئی اس کی عمر دریافت کرے اور قائل جواب میں کہے

''سنی اربعون بل خمسون''

''میری عمر یہی چالیس بلکہ پچاس برس ہوگی۔''

اس قول کا مفہوم یہ نہیں ہوسکتا کہ اقرارِ اول یعنی چالیس سال بھی ہیں اور اقرارِ ثانی یعنی پچاس برس جمع ہوں گے اور کل نوے برس ہوگی۔ بلکہ جب اس نے چالیس برس کہا تو اسے اپنی غلطی کا احساس ہوا۔ اس نے پھر چالیس سال ملا کر کل پچاس برس بتائی۔ یعنی چالیس اقرار اول اور اس پر اضافہ دس برس کا کر دیا۔ اِس طرح کل عمر چالیس جمع دس سال، پچاس برس

ہوئی۔ ''بل'' کا مفہوم یہ نہیں ہو سکتا کہ چالیس میں پچاس مزید ملا کر کل نوے برس بنادو۔

## (۸)۔حرف عطف ''لٰکِن''

حروف عاطفہ میں ''لٰکِن'' آٹھواں حرف ہے۔

''لٰکِن'' اس توہم کو دور کرتا ہے جو پہلے کلام سے پیدا ہوتا ہو۔ گویا پہلے کلام سے اگر ایک توہم پیدا ہوا ہے تو اِس توہم کے دفعیہ کے لئے ''لٰکِن'' کا حرف استعمال کیا جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے ''جاء نی زید'' ''میرے پاس زید آیا ہے''

ہو سکتا ہے کہ اِس کے وہم میں یہ بات آئے کہ جب زید اس کے پاس آیا ہے تو عمرو بھی آیا ہوگا۔ اِس لئے کہ زید اور عمرو آپس میں دوست ہیں اور ان کے گہرے تعلقات ہیں، اکثر انہیں ساتھ پھرتے دیکھا جاتا ہے، ''جاء نی زید'' سے سامع کے خیال میں یہ بات بیٹھ گئی کہ جب زید آیا ہے تو عمرو بھی آیا ہوگا۔ قائل نے اُس کے اِس توہم کو دور کرنے کے لئے کہا

''جاء نی زید لکن ماجاء نی عمرو''

''زید میرے پاس آیا ہے لیکن عمرو میرے پاس نہیں آیا ہے''

گویا سامع کے ذہن اور خیال میں جو وہم پیدا ہوتا تھا، وہم کے ازالہ کے لئے ''لٰکِن'' کا حرف لایا گیا۔

''لٰکِن'' ایک اور مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً! ایک شخص نے کہا

''ماجاء نی زید لکن عمرو''

''میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو میرے پاس آیا ہے''

ممکن ہے سامع یہ خیال کرے کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہیں آیا ہوگا۔ اِس خیال کے ازالہ کے لئے ''لٰکِن'' استعمال کیا گیا۔

## (۹)۔حرفِ عاطف ''اما''

حروفِ عاطفہ میں ''اما'' نواں حرف ہے۔

حرف ''اما'' کے ساتھ حرف ''اوْ'' کا ستعمال ہوتا ہے۔ جس طرح ''اوْ'' کا استعمال ''احد الامرین'' کے لئے ہوتا ہے اسی طرح ''اِما'' بھی ''احد الامرین'' کے لئے

استعمال ہوتا ہے۔لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں ''او'' کا استعمال ہو وہاں لازماً ''اما'' کا بھی استعمال ہو۔ہو سکتا ہے کہ ایک شخص ''جاء نی زید او عمرو'' یا ''لفلان علی الف درهم او الفان'' کہے۔اِن جملوں میں حرف ''او'' کے ساتھ ''اما'' لازمی نہیں۔لیکن جہاں حرف ''اما'' کا استعمال ہوگا وہاں مقابلے میں ''او'' ضرور آئے گا۔

مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ ''جاء نی اما زید'' تو وہ لازماً کہے گا کہ ''اوعمرو''۔اگر ''او'' اپنے مقام پر نہ آئے تو وہاں دوسرا ''اما'' آئے گا۔یعنی وہ ''جاء نی اما زید امّا عمرو'' کہے گا۔گویا ''اما'' کے ساتھ دوسرا ''اما'' آئے گا یا ''او'' کا ستعمال ہوگا۔

## (۱۰)۔حرف عاطف ''ام''

حروفِ عاطفہ ''ام'' دسواں حرف ہے۔حرف ''ام'' کی دو اقسام ہیں۔اول ''ام متصلہ'' دوم ''ام منقطعہ''

قرآن مجید میں دونوں کا استعمال ہوتا ہے۔''ام متصلہ'' کا استعمال ھمزہ کے ساتھ ہوتا ہے۔مفہوم اِس کا یہ ہوتا ہے کہ متکلم کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے بارے میں تو یقین ہوتا ہے لیکن وہ تعین میں متردّد ہوتا ہے۔قائل تعیّن کے بارے میں سوال کرتا ہے کہ خاص طور پر فلاں چیز بھی ہے یا نہیں؟ مثلاً قائل کہتا ہے کہ ''ا زید را یت ام عمرو ا''

''کیا تم نے زید کو دیکھا یا عمرو کو دیکھا؟''

متکلم کو اِس بات کا یقین تو ہے کہ اِن میں سے کسی ایک کو مخاطب نے دیکھا ہے لیکن وہ مخاطب سے یہ پوچھتا ہے کہ تم نے کس کو دیکھا ہے؟ اِس ''ام'' کو ''ام متصلہ'' کہتے ہیں۔یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ایسا ''ام'' جو ھمزہ کے ساتھ بالکل مقابل واقع ہوا ہے یعنی ''المعادلة للهمزة'' ہے۔

لیکن ''ام منقطعہ'' ھمزہ کے مقابلے میں نہیں آتا۔یہ ''ام منقطعہ'' بل کے معنی میں آتا ہے، لیکن یہ ھمزہ کے ساتھ آتا ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے

''اَمْ حَسِبَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ اَنْ يَّسْبِقُوْنَا ط'' (العنکبوت۔۴)

''کیا وہ لوگ جو برائیوں کا ارتکاب کرتے رہتے ہیں، ان کا یہ خیال ہے کہ وہ ہماری گرفت سے بچ جائیں گے۔'' یہاں ''ام حسب الذین'' کا مفہوم ''بل احسب الذین'' ہے۔

''ساء ما یحکمون''

''ان کا فیصلہ ایک بہت برا فیصلہ ہے''

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''اَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِيَآءَ فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِ الْمَوْتٰى وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ''(الشوریٰ۔۹)

''کیا انہوں نے اللہ کے سوا اور سرپرست اپنے لئے مقرر کر لئے ہیں۔پس اللہ غنی اور حمید ہے''

یہاں ''ام'' بل کے معنی میں ہے اور 'بل'' کے ھمزہ ہے۔اور بل یہاں اضراب انتقالی کے لئے ہے۔یعنی پہلے مقصد سے دوسرے مقصد کی طرف انتقال ہوا۔یہاں ھمزہ استفہامِ انکاری کے لئے ہے بلکہ استفہام توبیخی کے لئے ہے۔

''اَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُوْنِهٖ اَوْلِيَآءَ'' کیا ان لوگوں نے اللہ کے سوا اور سرپرست اپنے لئے بنا لئے ہیں۔یعنی ان کے لئے یہ مناسب نہ تھا کہ وہ اللہ کے سوا اوروں کو اپنا سرپرست بناتے۔

''فَاللّٰهُ هُوَا لوَلِيُّ الْحَمِيْدُ''یعنی''ان ارادو ولیا بحق فا اللہ ھو الغنی الحمید فا اللہ ھوا لو لی الحمید'' اگر یہ لوگ چاہتے ہیں کسی حقیقی سرپرست کو تو اللہ تعالیٰ وہی سچا اور صحیح سرپرست ہے۔وہی قابلِ تعریف ہے اور تمام صفاتِ کمالیہ اسی میں ہیں۔

# حروف جارہ

## حرف ''ب'' (معانی)

''ب'' کا حقیقی معنی اَلصاق ہے۔ ''ایک چیز کا دوسری چیز سے ملصق ہونا''

### الصاق حقیقی

مثلاً یہ کہا جائے۔ بہ داء ''فلاں شخص سے بیماری ملحق ہے اور فلاں شخص کی ذات کے ساتھ بیماری متصل ہے۔ اَب یہ الصاق اور یہ اتصال بالکل حقیقی ہے۔ اِسی شخص کی ذات اور اِسی شخص کے جسم کے ساتھ بیماری کا وصف قائم ہے، چاہے وہ الصاق مجازی ہو۔

### الصاق مجازی

مثلاً کہا جاتا ہے کہ مررت بزید ''مَیں زید کے ساتھ گزرا''

اِس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ میرا گزرنا اور میرا مرور زید کی ذات کے ساتھ بالکل ہی متصل ہے، یہاں تک کہ میرا جسم زید کے جسم کے ساتھ بالکل ہی لگ گیا اور اُس کے جسم کے ساتھ مَس ہو گیا بلکہ مندرجہ بالا قول کا مفہوم یہ ہے کہ ایسے مقام سے گزرا جو زید کی ذات کے بالکل ہی قریب تھا، یعنی مَیں زید کے قریب سے گزرا۔ اِسے الصاقِ مجازی کہتے ہیں۔

### ملصق اور ملصق بہ

حرف ''ب'' کے متعدد معانی ہیں لیکن اِن تمام معانی میں الصاق ''ب'' کے لئے معنی حقیقی ہے۔ الصاق دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے۔ ایک ملصق کا اور دوسرا ملصق بہ کا۔

ملصق بہ اصل چیز ہوتی ہے اور ملصق وہ چیز ہوتی ہے جو متصل یا ملصق ہو اور یہ تابع ہوتی ہے۔

جب ہم کہتے ہیں کہ ''بہ داء'' تو یہاں مرض ملصق ہے اور وہ شخص ملصق بہ ہے۔ بیماری وصف ہے اور وہ شخص ذات ہے۔

جب ہم کہتے ہیں ''مررت بزید'' یہاں مرور ملصق ہے اِس لیے کہ یہ وصف ہے اور زید ملصق بہ ہے۔ قائل کی ذات اور یہ مرور زید کے ساتھ متعلق ہے۔ اِسی لئے فقہا کا اِس

پر اتفاق ہے کہ حرف ''ب'' اثمان اور اعواض پر داخل ہوتا ہے۔ یعنی حرف ''ب'' عقود مالیہ میں اُس چیز پر داخل ہوتا ہے جو ثمن ہو اور جو عوض ہو۔ اِس لئے کہ عقود مالیہ میں ثمن اور عوض تبع ہے اور مبیعۃ اصل ہے۔ اِس لحاظ سے حرف ''ب'' اثمان اور اعواض پر داخل ہوتا ہے۔ اِسی لئے فقہا نے درجِ ذیل بات کہی۔

## مسئلہ

اگر ایک شخص کہے کہ ''**بعت منک کرا من الحنطة بهٰذا العبد**'' ''میں نے تجھ پر گندم کا ایک خروار اِس غلام کے عوض بیچ دیا'' دوسرے نے کہا ''**اشتريت منک کرا من الحنطة بهٰذا العبد**'' ''میں نے تجھ سے گندم کا یہ خروار اِس غلام کے بدلے خرید لیا''

## بیع سلم

فقہا اِس کو ''**بیع سلم**'' کہتے ہیں۔ اِس لیے کہ گندم کا خروار فی الحال موجود نہیں ہے اور خروار مؤجل ہے۔ غلام فی الحال موجود ہے اور یہاں حرف ''ب'' کا داخلہ غلام پر ہوا ہے۔ یہاں جو بیع ہوگئی ہے وہ ''**بيع آجل بعاجل**'' یعنی جو چیز مبیع ہے وہ مؤخر ہے اور جس چیز پر ''ب'' داخل ہے، وہ ثمن ہے، وہ غلام ہے اور فی الحال موجود ہے۔ یہ ہے ''**بيع آجلٍ بعاجل**'' یعنی جو چیز ثمن ہے وہ معجل ہے اور فی الحال موجود ہے اور جو چیز بیع ہے وہ مؤخر ہے۔ بیع آجل بعاجل ''بیع سلم'' کو کہتے ہیں۔

## شرائط بیع سلم

فقہا کہتے ہیں کہ ''**فيعتبر فيه شرائط السلم**'' ''بیع سلم کی تمام شرائط کا وجود حاضر ہونا چاہیئے۔'' اگر بیع سلم کی تمام شرائط موجود ہوں تو یہ ''بیع صحیح'' ہوگی۔ اگر بیع سلم کی تمام شرائط موجود نہیں ہیں تو اِس بیع کے لئے بھی ہم صحت کا حکم نہیں دے سکتے۔ سلم کی بھی کئی شرائط ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے جو چیز ثمن ہے وہ اسی مجلس عقد میں بائع کے قبضہ میں آنا

چاہیئے۔مندرجہ بالا مثال میں غلام اِسی مجلس عقد میں مشتری، بائع کے سپرد کردے اور بائع اسے اپنی تحویل اور قبضہ میں لے لے۔دوسری شرط یہ ہے کہ تاریخ کا تعین ہو۔یہ بتا دیا جائے کہ مدت کیا ہوگی؟ کس تاریخ کو گندم کا خروار سپرد کیا جائے گا؟ کس مقام پر دیا جائے گا اور اِس کا وزن کیا ہوگا؟ کس پیمانہ سے وزن کیا جائے گا؟ جو گندم دی جائے گی وہ ''ردی'' یا جید قسم کی گندم ہے؟ اگر یہ تمام شرائط موجود ہوں تو یہ بیع سلم صحیح ہوگی۔اگر ان شرائط میں سے کسی ایک کا وجود نہ ہوگا تو یہ بیع ختم ہو جائے گی۔اِس لئے کہ یہاں حرف ''ب'' عبد پر داخل ہے اور عبد بھی حاضر ہے۔اِسی بنا پر یہ بیع سلم ہے۔

## بیع مطلق

اگر ایک شخص نے کہا ''**بعت منک ھذا العبد بکر من الحنطة**''

''میں نے تجھ پر یہ غلام کے ایک خروار کے بدلہ بیچ دیا''

یہاں حرف ''ب'' غلام پر داخل نہیں ہے بلکہ حرف ''ب'' کا تعلق کر من الحنطہ یعنی گندم کے ایک خروار سے پیدا ہو گیا ہے۔معلوم یہ ہوا کہ گندم کا خروار ثمن ہے اور غلام مبیع ہے۔غلام فی الحال موجود ہے۔یعنی جو مبیع ہے وہ فی الحال موجود ہے لیکن ثمن مؤخر ہے۔اب یہ بیع سلم نہیں بلکہ البیع المطلق ہے، جس طرح عام بیوع ہوتے ہیں۔اِس طرح عموماً ایک چیز کو مشتری اپنی تحویل میں لے لیتا ہے اور ثمن اور عوض بعد میں دے دیتا ہے۔تو اِس طرح یہ ''**فکان ھذا البیع بیعاً مطلقاً بثمن مئو جل**'' ہے۔اور اِس بیع کا ثمن مو جل ہے۔یہ سارا فرق اِس لئے پڑا کہ حرف ''ب'' کے داخل ہونے سے اِس کا تعلق ہے۔دیکھنا یہ ہے کہ حرف ''ب'' کہاں داخل ہوا؟ مندرجہ بالا مفہوم حرف ''ب'' کا حقیقی اور لغوی مفہوم ہے۔

## ''ب'' بہ معنی قسم

کبھی کبھی حرف ''ب'' قسم کے معنی میں بھی آتا ہے۔حرف ''ب'' مطلقاً قسم کے معنی میں آتا ہے چاہے مقسم بہ ''جس چیز یا ذات کی قسم کھائی جائے'' اللہ تعالیٰ کی ذات ہو یا اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت ہو، اسم ظاہر ہو یا اسم ضمیر ہو۔

مثلاً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''**باللہ لا فعلن کذا**'' ''خدا کی قسم میں ایسا کام

کروں گا'' یہ بھی کہا جا سکتا ہے ''بر ب الکعبة لا فعلن کذا'' ''رب کعبہ کی قسم کہ میں ایسا کام کروں گا''

## ''ب'' بہ معنی سبب

کبھی کبھی حرف ''ب'' کا استعمال ''سبب ہونا'' کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی جو چیز مدخول ہے، جس پر ''ب'' داخل ہے، وہ چیز ایک حکم کے لئے سبب ہے۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ'' (النسآء۔۱۶۰)

''پس ظلم ہی کے سبب سے جو صادر ہوا تھا اُن لوگوں سے جو یہودی ہیں، ہم نے اُن پر تمام پاکیزہ چیزیں حرام قرار دے دیں جو اُن کے لئے پہلے حلال قرار دی گئی تھیں''

یہاں یہودیوں کا ظلم اور اُن کی سرکشی تحریم طیبات کے لئے سبب بنے۔ اور ''ب'' سبب پر داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حکایت فرمائی۔ وہاں ارشاد ہوا

''يَا قَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ''

(البقرہ۔۵۴)

''اے میری قوم تم نے اپنے اوپر ظلم کیا اِس سبب سے کہ تم نے بچھڑے کی پرستش کی۔''

یہاں بچھڑے کو خدا بنانا اور اُسکی پرستش کرنا ظلم کے لئے سبب واقع ہوا ہے اور حرف ''ب'' سبب پر داخل ہے۔

## ''ب'' بہ معنی مصاحبت

کبھی کبھی حرف ''ب'' مصاحبت یعنی معیت کے معنی میں آتا ہے۔ چونکہ عام طور پر ''ب'' عوض اور معاوضہ کے معنی میں آتا ہے اِس بنا پر فقہا کہتے ہیں۔

### مسئلہ

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''انت طالق بالف درهم ثلاثاً''

''ایک ہزار درھم کے بدلہ میں تم پر تین طلاق واقع ہیں'' اور بیوی نے جواباً کہا کہ
''میں ایک ہزار کے ایک تہائی حصہ کو قبول کرتی ہوں، اِس صورت میں اپنے آپ کو ایک طلاق دیتے ہوئے'' بیوی نے یہ الفاظ کہے تھے اور پھر شوہر نے کہا ''**طلقی نفسک ثلاثاً بالف**'' ''اپنے آپ کو تین طلاق دے دو ایک ہزار کے بدلے'' بیوی نے کہا کہ ''**طلقت نفسی بواحدةٍ**'' ''میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دے دی ہے''

مندرجہ بالا صورت میں حنفیہ اور تمام علماء کا اتفاق ہے کہ ایک طلاق کے بدلے میں اب اُس (بیوی) کے ذمہ ایک ہزار کا تہائی واجب ہو جائے گا۔ یعنی تین صد تنتیس درھم۔ اِس لئے کہ یہاں حرف ''ب'' عوض کے لئے ہے۔ ایک ہزار درھم تین طلاقوں کے بدلے میں ہیں۔

تین طلاقوں کے بدلے ایک ہزار درھم آ گئے۔ جب اُس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دے دی تو ایک طلاق کے بدلہ ایک ہزار کا ایک تہائی آ گیا۔ اِس لئے کہ قاعدہ یہ ہے۔ یعنی ''**العوض ینقسم علیٰ اجزاء المعوض**'' ''عوض اور ثمن، معوض کے اجزا پر تقسیم ہوتے ہیں''

مثال کے طور پر اگر ہم ایک من گندم ایک سو روپے کے عوض لے لیں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم نے بیس سیر پچاس روپے میں خریدی۔ اس طرح بقیہ بیس سیر بھی پچاس روپے میں خریدی۔ گویا عوض معوض کے اجزا پر تقسیم ہوتا ہے۔ جب تین طلاقوں کے بدلہ میں ایک ہزار روپے کا عوض ہے تو ایک طلاق کے بدلہ میں ایک ہزار کا ایک تہائی ہو گا۔

## ''فی'' حروف جار میں دوسرا حرف ہے

اِس کا اصل مفہوم ''ظرفیت'' ہے۔ یعنی ''فی'' کا مدخول ظرف ہوتا ہے ماقبل کے لئے۔ اب ظرف عام ہے چاہے وہ ظرفِ زمان ہو یا ظرفِ مکان ہو۔

مثلاً اگر میں یہ کہوں کہ ''**جلست فی البیت**'' ''میں گھر میں بیٹھ گیا'' یہ گھر میرے لئے ظرفِ مکان ہے۔ اور اگر میں کہوں کہ ''**جلست الیوم**'' ''میں آج کے دن بیٹھ گیا'' تو ''آج کا دِن'' میرے جلوس اور بیٹھنے کے لئے ظرفِ زمان ہو گا۔ حرف ''فی'' کبھی زمان پر اور کبھی مکان پر داخل ہوتا ہے۔

## احکام

اگر حرف ''فی'' مکان پر داخل ہو جائے تو احکام درجِ ذیل ہوتے ہیں۔

مثلاً ایک شخص نے کہا اپنی بیوی سے ''انت طالق فی الدار'' ''تم پر گھر میں طلاق ہے'' اگرچہ عورت گھر میں موجود نہیں بلکہ گھر سے باہر ہے۔

### مسئلہ

فقہاء اس مسئلہ میں لکھتے ہیں کہ یہ طلاق بالکل اسی وقت واقع ہو گئی کیونکہ ''الطلاق اذا وقع وقع فی الا مکنة کلها'' ''طلاق جب واقع ہوتی ہے تو تمام مکانات میں واقع ہوتی ہے۔'' یعنی طلاق میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ کسی مکان سے معلق یا وابستہ ہو جائے اور نہ مکان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ طلاق کے وقوع کے لئے شرط بن جائے۔ اس لئے کہ طلاق یا عتاق کے وجوب کے لئے شرط وہ چیز بن سکتی ہے جو بالفعل موجود نہیں ہے لیکن آگے چل کر اس کے وجود کا بھی احتمال ہو اور اُس کے عدمِ وجود کا بھی احتمال ہو۔

### مسئلہ

مثلاً اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''ان دخلت دار فانت کذا'' ''اگر تم گھر میں داخل ہو جائے پس تجھ پر طلاق ہے'' اگر چہ وہ گھر میں داخل نہیں ہے لیکن مستقبل میں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ گھر میں داخل ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گھر میں داخل نہ ہو، لیکن جہاں تک مکان کا تعلق ہے وہ تو بالفعل موجود ہے۔

فقہا کا ایک قاعدہ یہ بھی ہے ''التعلیق بامر کائنٍ تنجیز'' ''ایک ایسی چیز جو بالفعل موجود ہے اُس کے ساتھ اگر طلاق کو وابستہ کیا جائے تو وہ طلاق بھی بالفعل واقع ہو جائے گی''

### مسئلہ

مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''طلقی نفسک ان شئت'' ''تم اپنے آپ کو طلاق دے دو اگر تمہاری مرضی ہو'' بیوی نے کہا ''شئت ان کانت السماء

فوق الارض'' ''میری مرضی ہے اگر آسمان زمین سے اوپر ہے'' ظاہر بات ہے کہ آسمان زمین سے اوپر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میری مرضی ہے اور طلاق مجھ پر واقع ہوگئی۔

**مسئلہ**

اگر ایک شخص یہ کہے ''ان کانت السماء فوق الارض فانت کذا'' ''اگر آسمان زمین سے اوپر ہے تو تجھ پر طلاق ہے'' اس صورت میں فوراً طلاق بالفعل واقع ہوگی۔ مکان تو بالفعل موجود ہے۔ مکان کے ساتھ طلاق وابستہ نہیں ہوسکتی اور اس کے ساتھ معلق بھی نہیں ہوسکتی۔ وہ طلاق بالفعل واقع ہوگئی۔

اگر حرف ''فی'' کا داخلہ فعل پر ہو، یعنی زمان اور مکان دونوں پر ''فی'' داخل نہ ہو تو یہ ''فی'' اس مقام پر ''مع'' کے معنی میں آتا ہے۔

**مسئلہ**

مثلاً ایک شخص یہ کہے اپنی بیوی سے کہ ''انت طالق فی دخولک الدار'' ''تم پر طلاق ہے فعل دخول کے ساتھ ساتھ'' یعنی تم دار میں داخل ہو تو اسی کے ساتھ ساتھ تم پر طلاق واقع ہو جائے۔ یہاں ''فی'' مع کے معنی میں ہوگا اور اس کا مفہوم ''شرط'' کا ہوگا۔ گویا دار میں داخل ہونے سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ بلکہ دار میں داخل ہونے کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی۔

## ''فی'' بہ معنی مَعَ

کبھی کبھی حرف ''ف'' مَعَ کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی'' ''اے نفسِ مطمئنہ! پس تم داخل ہو جاؤ میرے بندوں کے ساتھ جنت میں'' یہاں ''فی'' بہ معنی مَعَ ہے۔ اگر ''فی'' مکان پر داخل ہو تو وہاں فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر ''فی'' داخل ہو کسی فعل یا کسی مصدر پر تو طلاق معلق ہو جائے گی، اس وقت تک جب تک وہ فعل واقع نہیں ہوتا۔

## ''فی'' کا دخول ظرف زمان پر

اگر ''فی'' داخل ہو ظرف زمان پر تو دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ''فی'' موجود ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حرف ''فی'' موجود نہ ہو بلکہ مقدر رہو۔ اَب ''فی'' کے تذکرہ اور ''فی'' کے حذف کرنے میں کیا فرق واقع ہوتا ہے؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرق واقع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ''فی'' کا تذکرہ ہو جائے تو اصولی لحاظ سے زمان تبدیل ہو جائے گا ظرف میں۔

### مسئلہ

مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ ''**نمت فی یوم**'' ''مَیں آج کے دن میں سو گیا'' اِس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر قائل دِن میں ایک گھنٹہ بھی سویا تو وہ مندرجہ بالا قول کہہ سکتا ہے۔ لیکن اگر صورت دوسری ہے یعنی ''فی'' کا تذکرہ نہیں ہوا اور ''فی'' موجود نہیں تو قائل نے یہ کہا ہوگا کہ ''**نمت الیوم**'' ''میں آج کے دِن سو گیا'' اِس صورت میں قائل کے لئے ضروری ہے کہ وہ صبح صادق کے طلوع سے شام تک مسلسل سوتا رہے۔

جہاں حرف ''فی'' کا تذکرہ ہو وہاں اصولیین کی اصطلاح میں زمان ظرف ہو جاتا ہے یعنی اس زمان میں وہ فعل بھی واقع ہو جاتا ہے اور وہ زمان اِس فعل سے زائد بھی ہوتا ہے۔ لیکن جہاں ''فی'' کو حذف کر دیا جاتا ہے وہاں اِس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ یہ زمانہ اِس فعل کے لئے معیار ہے یعنی اس فعل نے اِس زمانہ کے تمام اجزاء کو اپنے احاطہ میں لے لیا ہے۔

### مسئلہ

اگر ایک شخص یہ کہے ''**تکلمت فی الیوم**'' ''آج کے دِن میں مَیں نے باتیں کیں'' اَب اگر اُس نے آج کے دِن میں ایک گھنٹہ بھی باتیں کیں تو وہ ''**تکلمت فی الیوم**'' کہہ سکتا ہے، لیکن اگر وہ ''**تکلمت الیوم**'' کہے یعنی ''فی'' کو حذف کر دے تو قائل کے لئے ضروری ہے کہ اُس نے صبح سے شام مسلسل باتیں کی ہوں اور بولتا رہا ہو۔ اگر باتوں میں تسلسل نہ رہے تو وہ ''فی'' کو حذف نہیں کر سکتا۔

## مسئلہ

صاحبینؒ کے نزدیک ''فی'' کا تذکرہ اور ''فی'' کا حذف کرنا برابر ہیں۔ اُن کے نزدیک تکلمت الیوم اور تکلمت فی الیوم برابر ہیں۔ اِسی طرح اُن کے نزدیک نمت الیوم اور نمت فی الیوم برابر ہیں۔ اور ان کا مفہوم یہ ہے کہ مَیں نے دِن میں باتیں کیں اور میں دن میں سویا۔ چاہے ایک گھنٹہ باتیں کی ہوں یا سویا ہو یا پورا دِن اُس نے باتیں کی ہوں یا پورا دِن سویا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک ''فی'' کے ذکر کرنے اور ''فی'' کو حذف کرنے سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔

## مسئلہ۔ اختلاف کا اثر

اَب اِس اختلاف کا اثر ایک اور مسئلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا ''انت طالق غداً'' ''تجھے کل طلاق ہے'' یہاں حرف ''فی'' کو حذف کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مندرجہ بالا صورت میں اگلے دن صبح کے بالکل پہلے ہی جزو میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اِدھر صبح صادق کا طلوع ہوا، اُدھر طلاق واقع ہوگئی۔ اِس لئے کہ یہاں حرف ''فی'' موجود نہیں ہے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ قائل نے کل کے پورے دِن میں بیوی کو طلاق سے موصوف کیا ہے۔ اور کل کے پورے دِن میں اُس کی بیوی طلاق سے موصوف اُس وقت ہو گی جب کہ صبح سے لے کر شام تک کے تمام اجزا میں طلاق اُس کے لئے ثابت ہو۔ اور تمام اجزاء میں حکم طلاق اُس وقت ثابت ہوگا جب کہ پہلے ہی جزو میں طلاق واقع ہو جائے۔ اِسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جزوِ اول (صبحِ صادق) میں طلاق واقع ہو گی۔

یہاں اگر یہ شخص یہ کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ عصر کے وقت طلاق واقع ہو جائے تو اِس نیت میں قائل کو سچا نہیں سمجھا جائے گا۔ اِس لئے کہ یہاں حرف ''فی'' کا تذکرہ نہیں ہوا۔ اَب غداً (کل) کا لفظ طلاق کے لئے معیار ہے۔ اور معیاریت کا تقاضا یہ ہے کہ صبح سے لے کر شام تک اس غداً (کل) کے تمام اجزا میں طلاق واقع ہو اور تمام اجزا میں اُس وقت طلاق واقع ہو سکتی ہے جب کہ پہلے جزو ہی میں واقع ہو۔

## مسئلہ

لیکن اگر ایک شخص یہ کہے کہ ''انت طالق فی غدِ'' ''تم پر کل کے دِن میں طلاق ہے'' یہاں حرف ''فی'' استعمال ہوا ہے۔ اگرچہ حکم کے مطابق تو یہ ہے کہ طلاق کل کے دِن کے جزوِ اول (صبح صادق) میں واقع ہو جائے گی۔ اِس لئے کہ اُس شخص نے ''انت طالق فی غدِ'' کہا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ کل دِن کے کسی جزو میں طلاق واقع ہو۔ اَب جب تک قائل نے کل دِن کے کسی جزو کی نیت نہیں کی، اُس وقت تک کل کے دِن کا جزوِ اول قابلِ ترجیح ہے اور اِس میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اگر قائل یہ کہے کہ اُس کی نیت عصر کی تھی تو پھر عصر کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ قائل کو اِس نیت میں سچا تصور کیا جائے گا۔ لیکن

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مندرجہ بالا دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ گویا ''انت طالق غداً'' اور'' انت طالق فی غدِ'' میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں صورتوں میں کل کے جزوِ اول میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ ''فی'' کے ذکر کرنے سے یا ''فی'' کا ذکر نہ کرنے سے اِس میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

## فی بہ معنیٰ علیٰ

کبھی کبھی حرف ''فی'' علیٰ کے معنیٰ میں آتا ہے۔

مثلاً جس وقت جادوگروں نے اللہ تعالیٰ کے حضور سجدہ کیا اور وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت اور نبوت پر ایمان لے آئے تو فرعون نے کہا۔ امنتم له قبل ان اذن لکم ''کیا تم ایمان لا چکے حضرت موسیٰ پر قبل اِس کے کہ مَیں تمہیں با قاعدہ اجازت دیتا'' مجھ سے تم نے پوچھا تک نہیں اور میری با قاعدہ اجازت کے بغیر ہی تم ایمان لے آئے۔

اِنَّهٗ لَكَبِيْرُكُمُ الَّذِىْ عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ۔ ''اور یہی تمہارا بڑا اُستاد تھا اور اِسی نے تو تمہیں جادوگری کی تعلیم دی''

''فَلَاُقَطِّعَنَّ اَيْدِيَكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ مِّنْ خِلَافٍ وَّ لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِىْ جُذُوْعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ اَيُّنَا اَشَدُّ عَذَابًا وَّاَبْقٰى'' (طٰہٰ-۷۱)

''البتہ میں تمہارے ہاتھوں اور پیروں کو مخالف جانب سے کاٹ دوں گا۔(یعنی تمہارے دائیں ہاتھ اور بائیں پیر کو یا بائیں ہاتھ اور دائیں پیر کو) اور میں تمہیں کھجوروں کے تنوں پر (علیٰ جذوعِ النخل) پھانسی دے دوں گا۔ اور تمہیں عنقریب یہ بات لازماً معلوم ہو جائے گی کہ ہم میں سے (خدا اور فرعون میں سے) کون عذاب کے لحاظ سے سخت ہے۔ اور کس کا عذاب زیادہ دیرپا ہے۔''

تو انہوں نے جواب میں کہا کہ ''فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ'' ''جو کچھ تم فیصلہ کرتے ہو کر لو'' ہم باز آنے والے نہیں ہیں۔ ''اِنَّمَا تَقْضِیْ هٰذِهِ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا'' ''اور تیرا جو فیصلہ ہے اُس کا تعلق تو اِسی دنیا کی زندگی کے ساتھ ہے'' آخرت کے عالم میں تمہارا کوئی فیصلہ نافذ نہیں ہو سکتا۔ (طٰہٰ۔۷۲)

یہاں ''فی'' کا حرف ''علیٰ'' کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کبھی کبھی جب حرف ''فی'' مصدر پر داخل ہوتا ہے تو مَعَ کے معنی میں آتا ہے۔ ''انت طالق فی دخولک الدار'' سے مراد ''انت طالق مع دخولک الدار'' ہوتا ہے۔

اور قرآن مجید کی آیت ''فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ''
(الفجر۔۳۰)

میں بھی حرف ''فی'' مَعَ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

## حرف جارہ ''علیٰ''

حروف جارہ میں ''علیٰ'' تیسرا حرف ہے۔

حرف ''علیٰ'' اِستعلاء کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے اُوپر ہو جانا۔ ایک چیز کا دوسری چیز سے بلند ہو جانا۔

### استعلائے حسّی (پہلی قسم)

ایک شخص کہتا ہے۔ ''زید علی السقف''

''زید چھت پر ہے'' اس کا مطلب یہ ہے کہ زید اوپر ہے اور چھت اس کے نیچے

ہے۔ اِسے استعلائے حسّی کہتے ہیں۔ گویا ہم مشاہدہ کرسکتے ہیں اور معلوم کرسکتے ہیں کہ زید چھت کے اوپر ہے۔

**استعلائے حکمی (دوسری قسم)**

اس کی دوسری قسم استعلائے حکمی ہے۔

مثلاً ایک شخص نے کہا کہ "**علیه دینی**" "فلاں شخص پر میرا قرضہ ہے"

یہ قرضہ یا دَین ایسی محسوس چیز نہیں ہے کہ ایک شخص اس کا مشاہدہ کرلے اور یہ معلوم کرلے کہ یہ قرض مقروض کے اوپر ہے اور وہ شخص قرض کے بوجھ تلے نیچے دبا ہوا ہے۔ بلکہ ہم عقلاً یہ معلوم کرسکتے ہیں کہ قرض اِس کے ذمہ واجب ہے اور وہ اِس قرض کے بوجھ تلے دبا ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "**ان الله علیٰ کل شئی قدیر**" "بے شک اللہ ہر ایک چیز پر قادر ہے" اللہ تعالیٰ کی قدرت ایک ایسی چیز نہیں جس کو ہم مشاہدے کے ذریعے دیکھ سکیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اُوپر ہے اور دوسری تمام چیزیں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے نیچے ہیں لیکن ہم عقلاً یہ معلوم کرسکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت غالب ہے اور تمام کائنات اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت مغلوب کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس طرح اوپر والا نیچے والے پر غالب ہوتا ہے، اِسی طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت غالب ہے اور کائنات کی ایک ایک چیز اُس کی قدرت کے ماتحت ہے اور مغلوب کی حیثیت رکھتی ہے۔

**مسئلہ**

کہا جاتا ہے کہ "**علیٰ للالزام**" "علیٰ الزام کے لئے ہے" اسی لئے اگر ایک شخص یہ کہے "**لزید علی الف**" "میرے اوپر زید کے ہزار روپے ہیں" وہ قرض کا اقرار کررہا ہے اور یہ کہہ رہا ہے کہ میرے اوپر زید کے ایک ہزار روپے بطور قرض اور بطور دَین کے ہیں۔ لیکن اگر وہ یہ کہے کہ "**لزید عندی الف درهم**" "میرے پاس زید کے ایک ہزار روپے ہیں"۔ یہ قرض کا اقرار نہیں بلکہ امانت کا اقرار ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ "**لزیدِ الی الف درهم**" "زید کے لئے میری جانب ایک ہزار روپے ہیں"

تو اس میں قرض کا احتمال بھی ہے اور امانت کا احتمال بھی ہے۔الا یہ کہ قائل خود کوئی مفہوم متعین کرے۔

## فائدہ

اب فائدہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کہا''**لزید علی الف درھم**''اور اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ وہ ایک ہزار تو مجھ سے خرچ ہو گئے، ہلاک ہو گئے، کسی نے مجھ سے چرا لئے یا ایک ہزار روپے کے نوٹ تھے جو جل گئے تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ ایک ہزار روپے زید کو دے گا۔اس لئے کہ یہاں سوال امانت کا نہیں بلکہ قرض کا ہے اور قرض لازماً واجب الادا ہوتا ہے۔چاہے اس نے یہ رقم خود خرچ کی ہو یا کسی نے چرائی ہو یا وہ ایک ہزار روپے اس کے پاس پڑے ہوں۔

لیکن اگر وہ یہ کہے کہ''**لفلان عندی الف درھم**''''فلاں شخص کے لئے میرے پاس ایک ہزار درھم ہیں'' تو یہ رقم اُس کے پاس امانت ہے۔اَب اگر جان بوجھ کر ضائع کئے ہیں یا خود خرچ کئے ہیں تو

اس صورت میں اُس پر ایک ہزار درھم لازماً واجب الادا ہیں۔اِس لئے کہ امانت میں امین اگر خیانت کرے، جان بوجھ کر امانت کو خرچ کر دے تو اس پر''ضمان'' لازم ہے۔لیکن اگر وہ یہ کہے کہ ایک ہزار درھم کے نوٹ تھے جو جل گئے یا کسی نے چرا لئے تو اِس صورت میں اُس پر ضمان لازم نہیں ہوگا۔مندرجہ بالا دو اقوال سے قرض اور امانت کا فرق واضح ہوا اور دونوں کے الگ الگ قانونی تقاضے واضح ہوئے۔

## ''علیٰ'' برائے شرط

کبھی کبھی حرف''علیٰ''شرط کے لئے آتا ہے۔مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے۔''**يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰٓى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا**''**(الممتحنۃ۔۱۲)**

''اے نبی جب تیرے پاس مسلمان عورتیں آجائیں اِس حالت میں کہ انہوں نے ہجرت کی ہو اور وہ تمہارے ہاتھ پر بیعت کرنا چاہتی ہوں تو اُن کے ساتھ بیعت کر لو اس شرط پر کہ

اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں'' اور وہ اپنی اولاد کو قتل نہیں کریں گی، وہ زنا نہیں کریں گی اور چوری نہیں کریں گی۔ اِس آیت میں اس قسم کی اور شرائط ہیں۔ یہاں ''علیٰ'' بہ معنی شرط آیا ہے، یعنی ''فبا یعھن بشرطٍ ان لا یشرکن باللہ شیئا''

مسئلہ

اسی بنا پر اِس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ ''طلقی نفسک ثلاثاً علیٰ الفٍ'' ''تم اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دو ایک ہزار روپے کے اوپر'' یہاں ''علیٰ'' کا حرف ''الف'' کے اوپر آیا ہے۔ اَب اُس عورت نے اپنے اوپر ایک طلاق واقع کر دی۔ کیا وہ ایک طلاق واقع ہو گی یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ ایک طلاق واقع نہیں ہوتی اور نہ عورت پر کوئی چیز لازم ہے۔ امام کے نزدیک صورت یہ نہیں بلکہ اصل صورت یہ ہے کہ عورت نے اپنے خاوند سے مطالبہ کیا کہ ''طلقنی ثلاثاً علیٰ الفٍ'' ''مجھے تین طلاقیں دے دو ایک ہزار روپے پر''

خاوند نے ایک طلاق دے دی۔ اور کہا ''طلقتک واحدۃً'' اِب یہاں سوال یہ ہے کہ ایک طلاق جو واقع ہے یہ طلاقِ بائن ہے یا طلاقِ رجعی؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ یہ طلاق مفت میں واقع ہو گی یا طلاق کے بدلے میں عورت پر بھی کچھ لازم ہے؟

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر کچھ بھی لازم نہیں ہے اِس لئے کہ ''علیٰ'' تو شرط کے لئے ہے۔ عورت نے ایک ہزار اپنے ذمہ مان لئے تھے اِس شرط کے ساتھ کہ اُسے تین طلاقیں مل جاتیں۔ جب اُس پر تین طلاقیں واقع نہیں ہوئیں تو یہاں شرط بتمامہٖ موجود نہیں۔ اِس لئے ایک ہزار روپے میں سے ایک روپیہ بھی واجب نہیں ہے۔ اب یہاں ہم یہ نہیں کر سکتے کہ شرط کے اجزاء کو مشروط کے اجزاء پر تقسیم کر دیں۔ یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح اور درست ہے کہ ''اجزاء العوض ینقسم علیٰ اجزاء المعوض'' ''کہ عوض کے اجزا معوض کے اجزا پر تقسیم ہوتے ہیں'' لیکن شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے۔

مسئلہ

مثال کے طور پر عصر کی نماز کی رکعتیں چار ہیں۔ ایک شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں آدھا

وضو کرتا ہوں یعنی چہرہ اور ہاتھ دھو لیے ہیں، سر کے مسح کو اور پیروں کو دھونا چھوڑ دیا ہے۔ اِسی لئے میں پوری نماز کی بجائے آدھی نماز یعنی دو رکعت پڑھتا ہوں۔ ایسی صورت میں وہ ایک رکعت بھی نہیں پڑھ سکتا۔ اس مثال سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ عوض کے اجزاء اگرچہ معوض پر تقسیم ہوتے ہیں لیکن شرط کے اجزاء مشروط پر تقسیم نہیں ہوتے۔

اِسی اصول کے تحت مذکورہ عورت پر ایک پیسہ بھی ادا کرنا لازم نہیں آئے گا۔ اِس شخص نے اپنی طرف سے طلاق دے دی ہے۔ جب اُس نے اپنی طرف سے طلاق دے دی ہے تو یہ طلاق ''رجعی'' ہے۔ گویا عورت کے ذمہ کوئی چیز ادا کرنا نہیں ہے اور دوسری طرف طلاقِ رجعی ہے۔

بخلاف مذکورہ صورت اگر عورت نے اپنے خاوند کو کہا ''**طلقنی ثلاثاً بالف**'' ''مجھے تین طلاق دے دو ایک ہزار روپے کے بدلہ میں'' اور اُس خاوند نے کہا ''**طلقتک بواحدۃٍ**'' ''میں نے تمہیں ایک طلاق دے دی'' یہاں یہ ایک طلاق ایک ہزار کے تہائی کے بدلہ واقع ہو جائے گی۔ یعنی تین صد تینتیس روپے کے بدلہ میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اِس لئے کہ یہاں حرف ''ب'' استعمال ہوا اور حرف ''ب'' عوض کے لئے ہے۔ عوض کے اجزاء معوض پر تقسیم ہوتے ہیں۔ جب تین طلاقوں کے بدلہ میں رقم ایک ہزار روپے ہے تو ایک طلاق کے بدلہ میں ایک ہزار کا ایک تہائی بنتا ہے۔ اور یہ طلاق ''طلاقِ بائن'' ہو گی۔ اِس لئے کہ عورت اپنے مال کو اس لئے صرف نہیں کرتی کہ اِس کے بعد پھر بھی شوہر کو حقِ رجوع باقی رہے۔ وہ یہ چاہتی ہے کہ اُسے اپنے بدن پر بالکل پورا پورا اختیار ہو۔ اور خاوند کا تعلق اس کے ساتھ نہ رہے۔ پورا اختیار اُس عورت کو اُس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب ہم یہ کہیں کہ نکاح کا رشتہ ختم ہو گیا اور نکاح کا رشتہ طلاقِ بائن کے ذریعے ختم ہو سکتا ہے۔

### مسئلہ

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ اگر عورت یہ کہے ''**طلقنی ثلاثاً بالفٍ**'' یا ''**طلقنی ثلاثاً علیٰ الفٍ**'' یا خاوند کہے کہ ''**طلقتک بواحدۃٍ**'' اِن دونوں صورتوں میں طلاقِ بائن واقع ہو گی اور عورت پر ایک تہائی رقم ادا کرنا لازمی ہو گا۔ یعنی ایک ہزار میں ایک تہائی

رقم وہ دے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ حرف ''علیٰ'' اور حرف ''ب'' میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی جس طرح ''علیٰ'' کا حرف عوض کے لئے آتا ہے اسی طرح ''ب'' کا حرف بھی عوض کے لئے ہے۔

## استدلال

اُن کا استدلال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی مزدور سے کہا ''**احمل ھٰذا الطعام علیٰ درھم**'' ''اِس طعام کو لے جاؤ یہاں سے وہاں تک ایک روپے پر'' یعنی مَیں تمہیں ایک روپیہ دوں گا۔ تم یہ ایک من گندم جو مَیں نے خریدی ہے یہاں سے وہاں تک پہنچا دو۔ یا مزدور سے کسی نے یہ کہا کہ ''**احمل ھٰذا الطعام من کذا الیٰ کذا بدرھم**'' ''یہ طعام یہاں سے وہاں تک ایک درھم کے بدلہ میں لے جاؤ'' مندرجہ بالا اقوال میں ''علیٰ'' اور ''ب'' استعمال ہوئے۔ اَب مزدور نے نصف مسافت طے کی تو مزدور نے وزن ایک طرف رکھ دیا اور کہا کہ مَیں نہیں لے جاتا۔

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ یہاں امام ابو حنیفہؒ اور ہم سب کا اتفاق ہے کہ اُس کے لئے روپے کا آدھا حصہ لازم ہو گیا۔ کیونکہ اُس نے نصف مسافت طے کرا دی ہے۔

جس طرح آپ یہاں ''علیٰ'' اور ''ب'' کا ایک ہی معنی دیکھتے ہیں تو طلاق کے مسئلہ میں بھی ''علیٰ'' اور ''ب'' کا ایک ہی معنی ہونا چاہیئے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مزدور کو خطاب کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ تم اِس طعام کو لے جاؤ ایک روپیہ پر یا ایک روپیہ کے بدلہ میں۔ یہ صورت اجارہ کی تھی اور اجارہ میں عوض لازم ہے۔ اِس لئے ہم مجبور ہیں کہ ''علیٰ'' کو ''ب'' کے معنی میں لے لیں اور ہم یہ کہیں کہ حرف ''ب'' بھی عوض کے معنی میں ہے اور علیٰ بھی عوض کے معنی میں ہے۔ لیکن یہاں تو طلاق کا تذکرہ ہے اور طلاق میں عوض لازم نہیں ہے، طلاق بغیر عوض کے بھی ہو سکتی ہے اور عوض کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے۔ اب جب تک عوض کے معنی پر تصریح نہ ہو، اُس وقت تک ہم عوض کے معنی کو معتبر قرار نہیں دے سکتے۔ اور عوض کے معنی پر تصریح اُس وقت ہو گی جب حرف ''ب'' آئے گا۔ لیکن ''علیٰ'' عوض کے لئے نہیں، ''علیٰ'' تو شرط کے لئے ہے اور شرط کے جو اجزاء ہیں وہ مشروط پر تقسیم نہیں ہوتے۔

## حرف جارہ ''الیٰ''

حروف جارہ میں ''الیٰ'' چوتھا حرف ہے۔

حرف ''الیٰ'' کے متعلق اس میں اتفاق ہے کہ ''الیٰ'' حکمِ سابق کی انتہا کے لئے ہوتا ہے یعنی ''الیٰ'' سے پہلے جو حکم ہے اُس کی انتہا ''الیٰ'' کے ذریعے سے ہوتی ہے۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ'' (البقرہ۔۱۸۷)

''پس تم روزے کو مکمل کرلو رات تک''

اس سے معلوم ہوا کہ روزے کے حکم کی انتہا رات پر ہوگی یعنی رات کا داخل ہونا اور رات کا موجود ہونا، یہ روزے کے لئے بالکل انتہا ہے اور اِس پر روزہ ختم ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ'' (المائدہ۔۶)

''تم اپنے چہروں اور ہاتھوں کو دھولو کہنیوں تک'' گویا کہنیاں اِس فریضہ کے لئے بالکل انتہا ہیں۔ ہاتھ دھونے کا فریضہ کہنیوں پر بالکل ختم ہوتا ہے۔ مندرجہ بالا بات تو شک وشبہ سے بالاتر ہے۔

## سوال

لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ بجائے خود وہ چیز جو ''الیٰ'' کا مدخول ہے جسے ہم غایۃ کہتے ہیں، وہ غایہ حکم مغیہ میں داخل ہے یا غایۃ حکم مغیہ سے خارج ہے؟

امام زفرؒ اِس سلسلہ میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلقاً غایہ حکمِ مغیہ سے خارج ہوتا ہے۔ اُن کے نزدیک وضو میں کہنیوں کا دھونا فرض نہیں ہے اور وضو میں ٹخنوں کا دھونا بھی فرض نہیں ہے۔ ٹخنوں تک پیروں کو دھونا اور کہنیوں تک ہاتھوں کو دھونا فرض ہے۔ کہنیاں اور ٹخنے بجائے خود فریضہ غسل سے خارج ہیں۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ غایۃ، مطلقاً حکمِ مغیہ میں داخل ہے۔ لیکن اِس میں صحیح بات یہ ہے کہ کبھی غایۃ حکم مغیہ میں داخل ہوتا ہے اور کبھی غایہ حکمِ مغیہ سے خارج ہوتا ہے۔

## قاعدہ

اِس سلسلہ میں قاعدہ یہ بتاتے ہیں کہ ہم کلام کے بالکل پہلے حصہ کو دیکھیں گے، اگر اِس میں ''الٰی'' سے پہلے کا لفظ غایہ کو بھی شامل ہے اور غایہ کے ماوراء کو بھی شامل ہے تو وہاں ہم یہ کہیں گے کہ ''الٰی'' کا مقصد اور غایہ کے تذکرہ کا مقصد یہ ہے کہ غایہ کے ماوراء ساقط ہو جائیں، لیکن غایہ بجائے خود حکم مغیّہ میں داخل رہ جائے گا۔ مثلاً یہاں اللہ تعالیٰ کا ارشاد یہ ہے کہ ''ایدیکم الی المرافق''۔ یہاں ''الٰی'' سے پہلے ''ایدی'' کا لفظ آیا ہے اور ''ایدی'' ''ید'' کی جمع ہے۔ لغت میں انگلیوں سے لے کر بغل تک کا حصہ سب ہاتھ کہلاتا ہے۔ گویا ''ید'' کے مفہوم میں غایہ بھی داخل ہے۔ کہنیاں اور غایہ سے ماوراء بغل تک یہ سارے کا سارا حصہ ''ایدی'' کے عموم میں داخل ہے۔ یہاں ''الٰی'' کا مقصود یہ ہے کہ کہنیوں سے ماوراء حصہ فریضۂ غسل سے خارج ہو جائے لیکن بجائے خود کہنیاں فریضۂ غسل میں داخل رہیں۔

## مسئلہ

اِسی طرح ''رِجل'' کا مسئلہ ہے۔ ''ارجلکم'' جمع ہے ''رجل'' کی اور ''رجل'' کا اطلاق پیروں کی انگلیوں سے ران کی بنیاد تک کے حصہ پر ہوتا ہے۔ یہاں ''اِلٰی'' کے تذکرے کا مقصود یہ ہے کہ کعبین سے اوپر کا حصہ فریضۂ غسل سے خارج ہے۔ لیکن ٹخنے بجائے خود فریضۂ غسل میں داخل ہیں۔

## غایۂ اِسقاط

اِسی بنا پر اِسے غایہ اسقاط کہتے ہیں اور غایہ اسقاط کا مقصود یہ ہے کہ ماوراء غایہ ساقط ہے۔ اور غایہ بجائے خود حکم ماقبلہ میں داخل ہے۔ گویا ٹخنوں اور کہنیوں کا دھونا بھی فرض ہے۔

بعض لوگ اِس کی توجیہ یہ بھی کرتے ہیں کہ چلیئے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ غایہ حکم مغیّہ سے خارج ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ مغیّہ ہے کیا؟

مغیّہ غسل نہیں ہے بلکہ اسقاط ہے تو اِس عبارت کی تقدیر یہ ہے۔

''فاغسلو ایدیکم حال کونکم مسقطین الغسل من

**اصول الابط الی المرافق''**

''تم دھولو اپنے ہاتھوں کو اِس حالت میں کہ تم غسل کو ساقط کرنے والے ہو بغل سے کہنیوں تک''

یہاں الی المرافق کا تعلق مسقطین سے ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ مرافق حکمِ اسقاط میں داخل نہیں ہے۔ جب مرافق حکمِ اسقاط میں داخل نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ حکمِ غسل میں داخل ہیں۔

اِسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ ''**فاغسلو ارجلکم حال کونکم مسقطین الغسل من اصول الفخذ الی الکعبین**''

''اپنے پاؤں کو دھوؤ اس حالت میں کہ تم اِس فریضہِ غسل کو ساقط کرنے والے ہو رانوں کے اصول سے لے کر ٹخنوں تک''

تو ٹخنے اسقاطِ غسل سے خارج ہیں لیکن فریضہِ غسل میں داخل ہیں۔ اگرچہ جس چیز کا تذکرہ حرف ''الی'' سے پہلے ہوتا ہے وہ چیز بذاتِ خود غایۃ اور ماوراءِ غایۃ کو شامل نہیں ہوتی۔

مدِّ حکم

وہاں غایہ کے تذکرہ سے مدِّ حکم مقصود ہوتا ہے۔ یعنی اِس حکم کو اِس غایہ تک کھینچنا ہوتا ہے۔ لیکن غایہ بجائے خود حکمِ مغیّہ سے خارج ہو جاتا ہے۔ اِس کی مثال یہ ہے ''**ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ**'' (**البقرہ ۱۸۷**)

''پھر تم روزہ مکمل کرلو رات تک''

اب ''الیٰ'' سے پہلے صوم کا لفظ آیا ہے۔ صوم کا مفہوم لغتِ عربی میں ''الامساک'' ہے۔ یعنی کھانے پینے سے اپنے آپ کو روک لینا۔

اگر ایک شخص ایک ساعت بھی اپنے آپ کو کھانے پینے سے روک لے تو لغت کے اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ فلاں شخص نے روزہ رکھا اور اِس شخص پر صائم کا اطلاق ہوگا۔ اِسی بناء پر کہا جاتا ہے اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ ''**لا اصوم**'' یعنی ''میں روزہ نہیں رکھوں گا'' اِس صورت میں اگر وہ صبح صادق کے طلوع سے ایک گھنٹہ تک اپنے آپ کو کھانے پینے سے روکے

رکھے تو بس وہ حانث ہو گیا۔ معلوم ہوا کہ لفظ صوم بجائے خود ''رات'' کو شامل نہیں ہے۔ یہاں حرف ''الیٰ'' مدِ حکم کے لئے ہے۔ گویا صوم کے حکم کو رات تک کھینچ لیا گیا، لیکن رات بجائے خود صوم کے حکم سے خارج ہے۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ **غایۃ** کبھی کبھی مدِ حکم کے لئے ہوتا ہے اور کبھی کبھی وہ **غایۃ** اسقاط ہوتا ہے۔ اس سے مقصود ہوتا ہے اسقاطِ ماوراء اور اِس کے لئے قاعدہ مندرجہ بالا ہے۔

## سوال

دوسرے بیان میں وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہاں اِس کے لئے کوئی قاعدہ یا ضابطہ نہیں ہے تو وہ کون سے مقامات ہیں جہاں غایہ حکم مغیّہ میں داخل ہوتا ہے اور کون سے مقامات ہیں جہاں غایہ حکم مغیّہ سے خارج ہوتا ہے؟

**جواب۔** فرض کیجئے کہ ہم اِس کے لئے کسی قاعدہ کا تعین نہیں کرتے، پھر بھی یہ بات تو اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ عرب کی لغت کے استعمالات کے لحاظ سے بعض مقامات پر غایہ حکم مغیّہ میں داخل ہوتا ہے اور بعض مقامات پر غایہ حکمِ مغیّہ سے خارج ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

''**فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡهَكُمۡ وَ اَيۡدِيَكُمۡ اِلَى الۡمَرَافِقِ وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ وَاَرۡجُلَكُمۡ اِلَى الۡكَعۡبَيۡنِ**'' (المائدہ۔۶)

اگر اِلَى الۡمَرَافِقِ اور اِلَى الۡكَعۡبَيۡنِ کا تذکرہ نہ ہوتا تو یہ بات یقینی تھی کہ کہنیوں اور ٹخنوں کو بھی دھولیا جائے بلکہ پورے ہاتھ اور پورے پیر کو دھو لیا جائے۔ اَب یہاں ''الیٰ'' کا ذکر آیا ہے جس سے شک آ گیا خروج میں۔ ''الیٰ'' سے پہلے یہ کہنیاں اور ٹخنے خروجِ غسل میں یقینی طور پر داخل تھے اگر **الی المرافق** اور **الی الکعبین** کا تذکرہ نہ ہوتا۔ اَب اس تذکرے سے ان خروج میں شک آ گیا کہ آیا یہ ٹخنے اور کہنیاں بدستور فریضۂ غسل میں حسب سابق داخل ہیں یا الی المرافق اور الی الکعبین کے الفاظ کے ذریعہ انہیں خارج کر دیا گیا؟

یہاں خروج میں شک آ گیا۔ اب ہم اُس چیز کو جو پہلے سے یقینی طور پر ثابت ہے، اسے شک کے ذریعے خارج نہیں قرار دے سکتے۔ بخلاف اس کے یا اِس کے برعکس ''**ثم اتموا الصیام الی اللیل**'' میں صوم کا لفظ ''لیل'' کو شامل نہیں ہے۔ وہاں تو ''**الی اللیل**'' سے

پہلے خروج یقینی تھا۔اب ''الی الیل'' کا تذکرہ آ گیا تو رات کے صوم میں داخل ہونے کا احتمال بھی ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ داخل نہ ہو۔وہاں شک دخول میں ہے۔خروج یقینی تھا جبکہ دخول میں شک آ گیا۔''فلا یدخل بالشک'' تو وہ شک کے ذریعے سے داخل نہیں ہوتا۔''والی المرافق والی الکعبین'' یہاں دخول یقینی تھا،خروج میں شک تھا۔''فلا یخرج بالشک'' تو وہ شک کے ذریعے سے خارج نہیں ہوتا۔اس سے معلوم ہوا کہ ''الیٰ'' حکم سابق کی انتہا کے لئے ہے۔اَب بجائے خود غایہ مغیّہ کے حکم میں داخل ہے یا خارج ہے تو اس میں اختلافات موجود ہیں۔

مسئلہ

فرض کیجئے ایک شخص نے یہ کہا ''بعت منک ھذا الدار من ھذا الحائط الیٰ ھذا الحائط''

''میں نے تم پر یہ مکان بیچ دیا اس دیوار سے اس دیوار تک''

اب یہاں صورت کیا ہوگی؟

امام زفرؒ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ اس قول میں دونوں ''غایۃ'' خارج ہیں۔اس میں ''من ھذا الحائط'' غایہِ ابتدا ہے اور ''الیٰ ھذا الحائط'' غایہ انتہا ہے۔یہ دونوں خارج ہیں۔دونوں دیواروں کے درمیان کا حصہ بیع میں داخل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں غایہ ابتدا تو داخل ہے،اِس لئے کہ اس پر تو کلام کی بنیاد ہے۔اگر اس کو ہم داخل قرار نہ دیں تو بیع کیسے صحیح ہوگی؟ لیکن غایہِ انتہا داخل نہیں ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ غایہِ ابتدا اور غایہِ انتہاء دونوں داخل ہیں۔یعنی یہ دیوار بھی داخل ہے اور وہ دیوار بھی داخل ہے۔

مسئلہ

یہ اختلاف آگے چل کر اس مسئلہ میں بھی ظاہر ہوتا ہے،مثلاً ایک شخص نے کہا کہ ''انت طالق من واحدۃٍ الیٰ ثلاثٍ'' ''تم پر طلاق ہے ایک سے لے کر تین تک''

## سوال

سوال یہ ہے کہ ''من واحدۃٍ الیٰ ثلاثٍ'' کا مفہوم کیا ہے؟ یہاں کتنی طلاقیں واقع ہوں گی؟

## جواب

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مندرجہ بالا مسئلہ میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔
اِس میں غایہِ ابتداء یعنی ''واحدۃ'' شامل اور داخل ہے اور تیسری طلاق خارج ہے۔
امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ غایہ ابتداء یعنی ''واحدۃ'' بھی ختم ہے اور ثلاث بھی ختم ہے، درمیان میں یہ ایک طلاق واقع ہوگی۔
صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ''واحدۃ''، درمیان اور تیسری طلاق بھی داخل ہے۔

## مسئلہ

امام ابوحنیفہؒ اِس سلسلہ میں فرماتے ہیں۔ فرض کیجئے ایک شخص سے پوچھا جائے کہ تمہاری عمر کتنی ہے؟ اور وہ شخص جواب میں کہے کہ ''سنی من الاربعین الی الخمسین'' ''میری عمر چالیس اور پچاس تک ہے''
اِس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ چالیس اور پچاس کو جمع کیا جائے اور عمر نوے برس ہو۔ اور نہ ہی اِس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ چالیس کو بھی نکال دو اور پچاس کو بھی نکال دو، درمیان میں عمر نو سال رہ جائے۔ بلکہ قائل کا منشاء یہ ہے کہ اُس کی عمر چالیس تو ہے ہی اور اَب چالیس پر اضافہ ہے۔ اُنچاس تک ہو سکتی ہے۔

## ایک واقعہ

ایک دِن امام ابوحنیفہؒ نے خود امام زفرؒ سے پوچھا کہ زفرؒ! بتایئے تمہاری عمر کتنی ہے؟
جواب میں امام زفرؒ نے فرمایا کہ ''ستین الی سبعین'' یعنی ساٹھ ستر کے درمیان ہو گی۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ پھر تو آپ نو سال کے بچے ہیں۔ اِس لئے کہ غایہِ ابتداء تو ستین

ہے۔اور غایہ انتہا سبعین ہے۔ جب ہم نے دونوں کو خارج کیا تو ساٹھ اور ستر کے درمیان صرف نو اعداد باقی رہتے ہیں، تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ ابھی نو سال کے بچے ہیں۔ یہ سن کر امام زفرؒ خاموش ہو گئے۔

## الیٰ بہ معنی مَعَ

کبھی کبھی ''الیٰ ''مَعَ'' کے معنی میں آتا ہے۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَلَا تَاْ كُلُوْٓا اَمْوَالَهُمْ اِلٰٓى اَمْوَالِكُمْ ''(النسآء۔۲)

''اور مت کھاؤ تم اپنے اموال کو یتامیٰ کے اموال کے ساتھ''

یعنی اپنے مال کو یتامیٰ کے اموال کے ساتھ خلط ملط کر کے مت کھاؤ۔ بلکہ اِن کے اموال کو جدا رکھو اور اپنے مال کو جدا رکھو۔

اِس کے بعد جب مسلمانوں نے اِس میں بہت حرج محسوس کیا کہ یتامیٰ کے لئے الگ انتظام کرنا اور اپنے لئے الگ انتظام کرنا بہت زیادہ باعثِ دقت ہے۔تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى '''' یہ لوگ تجھ سے یتیموں کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔''قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ'''' کہہ دیجئے کہ یتامیٰ کی خیر خواہی بہتر ہے'' ''و ان تخالطوهم فاخوانكم'' ''اور اگر تم اُن کے ساتھ اختلاط کرتے ہو (اُن کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملاتے ہو اور کھانے پینے کے انتظامات اکٹھے کرتے ہو) تو وہ تمہارے بھائی ہیں''

مفسرین کہتے ہیں کہ ''و من شان الاخاة ان يخالط اخاه''

''ایک بھائی یہ کر سکتا ہے کہ اپنے دوسرے بھائی سے شرکت کر لے'' لیکن ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ''(البقرہ۔۲۲۰)

''اور اللہ تعالیٰ مفسد کو مصلح سے جانتا ہے'' اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہے کہ وہ کون لوگ ہیں جو اپنے مال کو یتیم کے مال کے ساتھ خلط ملط کرتے ہیں اصلاح کے ارادے سے اور کون لوگ ہیں جو اپنے مال کو یتیم کے مال کے ساتھ فساد کے ارادے سے ملاتے ہیں۔اور بظاہر یہ کہتے ہیں کہ

ہمارے لئے حرج ہے۔ درحقیقت ان کی نیت یہ ہوتی ہے کہ کسی طریقہ سے یتیم کے مال کو کھا لیں۔ یہاں ''الٰی'' کا حرف مَعْ کے معنی میں آیا ہے۔

## حرف جارہ ''لام''

حروف جارہ میں ''لام'' پانچواں حرف ہے۔

### ''لام'' بہ معنی تعلیل

حرف ''لام'' تعلیل کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی بیانِ علت کے لئے آتا ہے۔ ''لام'' جس چیز پر داخل ہوتا ہے وہ حقیقت میں علت ہوتی ہے۔

### ''لام'' بہ معنی تعلق اور اختصاص

''لام'' کا ایک مفہوم تعلق اور اختصاص بھی ہے۔

مثلاً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''**المال لزیدٍ**'' ''مال زید کا ہے'' یعنی زید اور مال کے درمیان ایک تعلق اور ایک اختصاص ہے۔ وہ تعلق مالک اور مملوک کا ہے۔ یعنی زید مالک ہے اور مال مملوک ہے۔ کبھی کبھی یہ اختصاص لابس اور ملبوس کا ہوتا ہے۔ ''یعنی پہننے والا اور وہ چیز جو پہنی گئی'' مثلاً ''**الجل للفرس**'' ''یہ جُل گھوڑے کے لئے ہے'' یعنی گھوڑے نے زین کو پہن رکھا ہے۔

### ''لام'' بہ معنی انتفاع

کبھی کبھی حرف ''لام'' انتفاع کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''**جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشاً وَّالسَّمَاءَ بِنَاءً**'' (البقرہ۔۲۲)

''اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدے کے لئے زمین کو فراش بنایا ہے اور آسمان کو چھت بنا دیا ہے'' یہاں لام بہ معنی انتفاع ہے۔

### ''لام'' بہ معنی قسم

کبھی کبھی ''لام'' قسم کے معنی میں آتا ہے۔ ایسی صورت میں ''لام'' خبر پر داخل تو نہیں ہوتا لیکن اسمِ ظاہر پر داخل ہوتا ہے۔ اسمِ ظاہر عام ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہو، اللہ کی صفات

ہوں یا اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے علاوہ اور چیز ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

''لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِيْ سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُوْنَ'' (الحجر۔۷۲)

''البتہ تیری بقا کی قسم بے شک یہ لوگ اپنے نشہ و مستی میں حیران ومتردّد ہیں''

یہاں عمر بقا کے معنی میں ہے۔ اور ''لام'' لام قسمیہ ہے۔ ''لام'' عمر پر داخل ہوا ہے۔

## حرفِ جارہ ''وْ''

## ''وْ'' بہ معنی قسم

جس طرح ''لام'' قسم کے معنی میں آتا ہے اسی طرح ''وْ'' بھی قسم کے معنی میں آتا ہے۔

''والله لا فعلن كذا ومقلب القلوب'' ''میں قسم کھاتا ہوں اُس ذاتِ پاک کی جو دلوں کو بدلنے والی ہے کہ میں ایسا ضرور کروں گا''۔ قرآن مجید میں عام طور پر جتنی بھی قسمیں ہیں، اُن میں اکثر و بیشتر مقامات پر ''واؤ'' کا استعمال کیا گیا ہے۔

''وَالَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى'' یا ''وَالْفَجْرِ ۔ وَلَيَالٍ عَشْرٍ''

اِن آیات میں ''و'' قسم کے لئے ہے۔ کبھی کبھی ''و'' ''مَعَ'' کے معنی میں بھی آتا ہے۔

مثلاً ''استوى الماء والخشبة'' ''یعنی پانی لکڑی کے ساتھ مساوی ہوگیا''

## حرف جارہ ''مِن''

یہ حروف جارہ میں ساتواں حرف ہے۔

## مِن ابتدائے حکم کے لئے

حرف ''مِن'' ''الیٰ'' کے بالمقابل ہے۔ جس طرح ''الیٰ'' حکم کی انتہا کے لئے آتا ہے اسی طرح حرف ''مِن'' حکم کی ابتدا کے لئے آتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ''من لابتداء غاية'' ''مِن غایہ کی ابتداء کے لئے ہے'' یعنی حکم کے آغاز کے لئے ہے۔ حکم کا آغاز ''مِن'' کا مدخول ہوتا ہے۔ اور حکم کی انتہا ''الیٰ'' کے مدخول سے ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر اگر ہم کہیں کہ ''سرت من البصرة الى الكوفة'' ''میں بصرہ سے کوفہ تک گیا'' اِس کا مطلب یہ ہے کہ بصرہ میرے جانے کا آغاز ہے (یعنی یہاں

سے مَیں نے سفر شروع کیا) اور کوفہ میرے سفر کا اختتام ہے۔(یعنی کوفہ پر مَیں نے اپنے سفر کو ختم کیا) گویا ''مِن'' ابتدائے حکم کے لئے آتا ہے۔

## ''مِن'' بہ معنی تعلیل

کبھی کبھی ''مِن'' تعلیل کے معنی میں آتا ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''مِمَّا خَطِيْئٰتِهِمْ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوْا لَهُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْصَارًا''(نوح۔۲۵)

یعنی من اجل خَطِيْئٰتِهِمْ جرائم اور گناہوں کی وجہ سے قومِ فرعون غرق کی گئی اور غرق کرنے کے بعد متصلاً (فوری طور پر) اُن لوگوں کو آگ میں داخل کیا گیا۔اور انہوں نے اپنے لئے اللہ کے سوا کوئی مددگار نہیں پایا۔یہاں ''من'' تعلیل کے معنی میں آیا ہے۔

## ''مِن'' بہ معنی تبعیض

حرف ''مِن'' کبھی کبھی تبعیض کے معنی میں آتا ہے۔مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ

''اخذت من الدراهم'' اِس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ''اخذت بعض الدراهم'' یعنی ''میں نے بعض روپے لے لیے''

## ''مِن'' بہ معنی بیان

کبھی کبھی ''مِن'' بیان کے معنی میں آتا ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ'' یعنی ''فاجتنبوا الرجس الذی هو الاوثان'' ''پس اپنے آپ کو گندگی سے بچاؤ اور وہ گندگی بعینہٖ یہ بت ہیں''

یہاں ''مِن'' بہ معنی بیان یعنی بیان کے لئے استعمال ہوا ہے۔

## زوائد ''لام''، ''ب''، ''من''

کبھی کبھی حروف ''لام''، ''من'' اور ''ب'' یہ زوائد بھی آتے ہیں۔یعنی الفاظ میں تو ہوتے ہیں لیکن مفہوم اور معنیٰ میں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا۔

''لام''

مثلاً ''عَسٰی اَنْ یَّکُوْنَ رَدِفَ لَکُمْ بَعْضُ الَّذِیْ تَسْتَعْجِلُوْنَ''
(النمل۔۷۲)

ردف کا مفہوم ''لحق'' ہے۔ یہاں حرف ''لام'' زائد ہے۔ یعنی ''لحقکم بَعْضُ الَّذِیْ تَسْتَعْجِلُوْنَ'' ''تم کو لاحق ہوگئیں بعض وہ چیزیں جن کو تم عجلت سے طلب کرتے تھے۔'' یہاں حرف ''لام'' بالکل زائد ہے۔

''ب''

کبھی حرف ''ب'' زائد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔
''وَ کَفٰی بِرَبِّکَ ھَادِیاً وَّ نَصِیْرًا'' (الفرقان۔۳۱)
''اور تیرے لئے تیرا پروردگار کافی ہے اِس حالت میں کہ وہ ہدایت دینے والا ہے اور مدد دینے والا ہے۔'' یہاں حرف ''ب'' زائد ہے۔

''مِن''

کبھی کبھی حرف ''مِن'' زائد ہوتا ہے۔ عرب کہتے ہیں کہ ''قَدْ کَانَ مِنْ مَطَرٍ'' یعنی ''قد کان مطر'' ''بے شک بارش نازل ہوگئی ہے'' یعنی بارش برس گئی ہے۔ یہاں حرف ''مِن'' زائد ہے۔

# حروفِ شرط

## ''اِن''

حروفِ شرط میں یہ اصل حرف ہے۔ صرف ''اِن'' خالص شرط کے لئے آتا ہے۔ حرف ''اِن'' کے ذریعے ایک چیز کی تعلیق دوسری چیز کے ساتھ کی جاتی ہے۔

مسئلہ (پہلی مثال)

اگر ایک شخص غلام سے یہ کہے ''ان دخلت داراً فانت حر''

''اگر تم گھر میں داخل ہو گئے پس تم آزاد ہو''

مندرجہ بالا قول میں حرف ''اِن'' کا تقاضا یہ ہے کہ غلام کی حریّت گھر میں داخل ہونے سے وابستہ ہو۔ اگر وہ گھر میں داخل ہوگا تو آزاد ہو جائے گا۔ ''اِن'' کا تقاضا تعلیق کا ہے۔

مسئلہ (دوسری مثال)

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''انت طالق ان لم اطلقک''

''تجھ پر طلاق ہے اگر مَیں نے تم کو طلاق نہیں دی''

وہ یہ کہتے ہیں کہ جب تک یہ شخص اور اُس کی بیوی زندہ ہیں، اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لیکن جس وقت اِن میں سے ایک نزع کے عالم میں مبتلا ہو جائے گا اور طلاق واقع ہونے سے بالکل مایوسی پیدا ہو جائے گی تو زندگی کے بالکل آخری جزو میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہاں طلاق کو اِس شرط سے وابستہ کیا گیا ہے کہ اگر مَیں نے تمہیں طلاق نہیں دی۔ اَب مرتے دم تک زندگی کے ہر جزو میں طلاق دینے کا احتمال موجود ہے۔ تو طلاق کا واقع نہ کرنا، یہ اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جب تک اِن میں سے کوئی ایک نہ مرے۔ تو زندگی کے بالکل آخری جزو میں جب بالکل مایوسی ہو جائے کہ اَب اُس نے طلاق نہیں دی تو وہ معلق طلاق واقع ہو جائے گی۔

## سوال

اَب سوال یہ ہے کہ اِس طلاق کے واقع ہونے سے فائدہ کیا ہے؟ جب دونوں میں سے ایک ختم ہو گیا تو پھر اس طلاق کے واقع ہونے کا مطلب کیا ہے؟

## جواب

اِس کا فائدہ یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کی میراث سے محروم ہو جائیں گے۔ شوہر کو بیوی کی میراث سے اور بیوی کو شوہر کی میراث سے حصہ نہیں ملے گا۔ اِس لئے کہ طلاق کے ذریعے نکاح کا رشتہ ختم ہو گیا۔

اگر زندگی کے جزو آخر میں طلاق واقع نہ ہوتی اور موت کی بنا پر رشتۂ نکاح منقطع ہو جاتا تو بہر حال میراث کے احکام جاری ہوتے۔ شوہر کو بیوی کی میراث سے اور بیوی کو شوہر کی میراث سے حصہ ملتا۔ یہ صرف ''اِن'' کا تقاضا ہے۔

## مسئلہ

ایک اور مثال یہ ہے۔ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ ''**انت طالق ان شئت**'' ''تمہارے اوپر طلاق ہے اگر تمہاری مرضی ہے'' یہ قول اِسی مجلس تک ہے۔ اِسی مجلس میں اگر وہ یہ کہے کہ ''**شئت طلاقی**'' ''میں اپنے آپ کو طلاق چاہتی ہوں''

اب طلاق جو اُس کی مشیت پر معلق ہے، وہ واقع ہو جائے گی۔ اگر وہ مجلس ختم ہو گئی تو اُس عورت کو طلاق نہ ہوگی، اگر وہ ہزار بار بھی ''**شئت طلاقی**'' کے الفاظ ادا کرے۔ اِس لئے کہ یہ قول ''**ان شئت انت طالق**'' یا ''**طلقی نفسک ان شئت**''، حقیقت میں تملیکِ طلاق ہے۔ تملیکِ طلاق میں یہ شخص اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بناتا ہے۔

''**والتملیک تقتصر علیٰ مجلس**''

''اور تملیک کا اقتصار مجلس پر ہوتا ہے''

مثلاً ایک شخص ایک چیز بیچتا ہے اور کہتا ہے۔

''بعت منک ھٰذا الشی بکذا ''''مَیں نے اتنے روپے کے بدلے میں یہ چیز تم پر بیچ دی''۔ اگر مخاطب اِسی مجلس میں کہدے کہ مَیں نے قبول کیا تو بیع ہو جائے گی لیکن اگر اُس نے اِسی مجلس میں جواب نہ دیا اور مجلس برخاست ہونے کے بعد وہ ''قبلت'' کہتا ہے تو اِس قبول کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ مندرجہ بالا ''اِن'' کا مفہوم ہے۔

## ''متیٰ ''(مسئلہ)

لیکن اِس کے خلاف اگر ایک شخص نے لفظ ''متیٰ'' استعمال کیا اور کہا ''طلقی نفسک متیٰ شئت'' یا اُس نے کہا کہ ''طلقی نفسک متی ماشئت'' ''تم اپنے آپ کو طلاق دو جب بھی تم چاہو''

یہاں ''متیٰ'' عموم کے لئے ہے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت اور جس زمانہ میں تم چاہو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہو۔ اِس قسم کے الفاظ یا حروف مجلس تک محدود نہیں ہوتے۔ بلکہ مجلس میں اور مجلس سے باہر مرتے دم تک اس کی بیوی کو اختیار ہے کہ جب تک بھی چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے۔ اِس لئے کہ ''متیٰ'' عموم کے لئے ہے اور مجلس تک محدود نہیں ہے۔ لیکن اگر اُس نے ایک بار اپنے آپ کو طلاق دے دی تو اُس کا یہ اختیار ختم ہوگیا۔ اِس کے بعد وہ عورت دوسری بار اپنے آپ کو طلاق نہیں دے سکتی۔ اِس لئے کہ اُس شخص نے صرف ایک مرتبہ طلاق کو اُس کی مشیت پر معلق کیا ہے، یعنی جس وقت بھی اُس کی مشیت ہو۔

## مسئلہ

اِس کے برعکس اگر قائل نے کہا ''انت طالق کلما شئت'' ''جب بھی تم چاہو تیرے اوپر طلاق ہے''۔ یہاں ''متیٰ'' اور ''متیٰ ما'' کی بجائے ''کلما'' استعمال ہوا ہے۔ اِس لفظ کا اثر یہ ہوگا کہ وہ عورت یکے بعد دیگرے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ ایک دفعہ اُس نے اپنے آپ کو طلاق دے دی، پھر شوہر نے اس کی طرف رجوع کیا عورت کے دِل میں پھر خیال آیا اور اُس نے پھر اپنے آپ کو طلاق دے دی۔

لیکن اگر اِس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا، اِس کے بعد پہلے شوہر کے پاس نئے نکاح کے ساتھ واپس آگئی تو اُس عورت سے وہ بار بار طلاق دینے کا اختیار ختم ہو جائے

گا۔ ''کلما'' کا اثر اسی نکاح کی حد تک ہے۔ اُس نکاح کے ضمن میں وہ عورت تین مرتبہ یکے بعد دیگرے اپنے آپ کو جب چاہے طلاق دے سکتی ہے۔

## ''کلما'' اور ''متیٰ'' کا فرق

اب ''کلما'' کے تقاضے اور ''متیٰ'' کے تقاضے میں درج ذیل فرق ہے اور اِن کے تقاضوں میں فرق ہے۔ ''متیٰ'' اور ''متیٰ ما'' کا تقاضا ہے ازمنہ کا عموم۔ یہ تقاضا کرتے ہیں کہ زمانہ کے لحاظ سے عموم ہو لیکن افعال کے لحاظ سے عموم نہ ہو۔ طلاق ایک مرتبہ وہ اپنے آپ کو دے سکتی ہے جب چاہے، آج چاہے، کل چاہے یا ایک سال بعد چاہے۔

اور ''کلما'' کا جو لفظ ہے وہ عمومِ افعال کے لئے ہے۔ ''**کلما شئت**'' کا مطلب ہے کہ جب چاہے، جس وقت بھی چاہے۔ اُس میں مشیت میں عموم ہے اور طلاق میں بھی عموم ہے اور یہاں صرف زمانہ میں عموم ہے۔

## ''اذا'' اور ''اذا ما'' کا فرق

اب ''اذا'' اور اذا ما'' کا فرق اور اُن سے اختلاف ملاحظہ ہو۔

فرض کیجئے ایک شخص نے کہا ''**انت طالق اذا شئت**''۔ یہاں ''اذا'' کا مفہوم کیا ہوگا؟ اور ''**طلقی نفسک اذا شئت**'' میں ''اذا'' کا مطلب کیا ہوگا؟

صاحبینؒ کے نزدیک ''اذا'' کا حرف ''متیٰ'' کے معنی میں ہے۔ جس طرح ''متیٰ'' کا تقاضا ہے ازمنہ اور اوقات کے عموم کا اِسی طرح ''اذا'' کا بھی تقاضا ہے کہ ازمنہ اور اوقات مین عموم ہو۔

اِسی بنا پر وہ (صاحبینؒ) یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کہا

**''انت طالق اذا لم اطلقک'' کا مطلب ''انت طالق متیٰ لم اطلقک'' ہے۔ اَب ''انت طالق متیٰ لم اطلقک'' کا مفہوم یہ ہے کہ ایک ایسا زمانہ پایا جائے جس میں یہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق نہ دے تو اِسی زمانہ میں یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اِس کا مفہوم یہ ہے کہ تم اُس زمانہ میں طلاق لو جس زمانہ میں مَیں تمہیں طلاق نہ دوں۔ پھر اس کے بعد اگر اُس نے متصلاً ''انت طالق'' نہیں کہا تو اِس زمانہ میں یہی ایک**

طلاق واقع ہو جائے گی۔اور یہی مفہوم ''اذا'' کا بھی ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نہیں، مندرجہ بالا مفہوم نہیں ہے بلکہ امام صاحب کے نزدیک جس طرح ''**انت طالق ان لم اطلقک**'' میں طلاق زندگی کے بالکل آخری جزو میں واقع ہوتی ہے اِسی طرح ''**انت طالق اذا لم اطلقک**'' میں بھی زندگی کے بالکل آخری جزو میں طلاق واقع ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ کبھی کبھی ''اذا'' کا لفظ ''اِن'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی ''متی'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جب کہ یہ شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔اَب اگر صورت یہ ہو کہ ہم ''**انت طالق اذا لم اطلقک**'' میں ''اذا'' کو ''اِن'' کے معنی میں لیں تو فوری طور پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔اور اِس ''اذا'' کو اگر ہم ''متیٰ'' کے معنی میں لے لیں تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔اب یہاں فوری طور پر طلاق واقع ہونے میں شک پیدا ہو گیا۔''**فلا يقع بالشك**'' اَب شک کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔اگر وہ کہے کہ ''**انت طالق اذا لم اطلقک**'' میں طلاق زندگی کے آخری جزو تک مؤخر ہو گی۔

صاحبینؒ کا استدلال یہ ہے۔فرض کیجئے ایک شخص نے اپنی بیوی سے یہ کہا ''**طلقی نفسک اذا شئت**'' ''تم اپنے آپ کو طلاق دو جب بھی تم چاہو'' وہ کہتے ہیں کہ ''اذا'' بمنزلہ ''متیٰ'' ہے یعنی ''**متی شئت**'' کہ جس وقت بھی وہ چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔یہاں ''متیٰ'' اور ''اذا'' کا حکم ایک ہے۔اِسی طرح ''**انت طالق ان لم اطلقک**'' بھی ''اذا'' اور ''متیٰ'' کے معنی میں ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اِن میں ایک فرق ہے۔ جب وہ کہتا ہے ''**طلقی نفسک اذا شئت**'' تو اِس شخص نے یقینی طور پر مجلس میں اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنا دیا۔لیکن مجلس ختم ہونے کے بعد بھی یہ عورت بدستور طلاق کی مالک ہے، اِس بات میں شک ہے۔

اگر ''اذا'' کو ہم ''اِن'' کے معنی میں لے لیں تو مجلس کے بعد اِس (عورت) کی ملکیت

ختم ہو جائے گی۔ اور اگر ہم ''اذا'' کو'' متیٰ '' کے معنی میں لے لیں تو اِس (عورت) کی ملکیت مرتے دم تک قائم رہے گی۔

مجلس میں تو یقینی طور پر اُس کی ملکیت تھی اور وہ طلاق کی مالک تھی۔ اب مجلس کے ختم ہونے کے بعد، اس میں شک ہے کہ ملکیت منقطع ہوگئی یا بدستور موجود ہے۔ اَب وہ صورت جو محلِ نزاع ہے کہ ''انت طالق اذا لم اطلقک''، وہاں تو اصلی وقوعِ طلاق میں شک ہے، کہ طلاق واقع ہے یا نہیں؟ ''فلا یقع بالشک''۔ اِسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک مسئلہ کو ہم دوسرے مسئلہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔

# قرآن مجید کی چوتھی تقسیم

## (استدلال کے لحاظ سے)

# قرآن مجید کی چوتھی تقسیم

قرآن مجید کے استدلال کے لحاظ سے کی جاتی ہے اور اِس قسم کی چار اقسام ہیں۔

۱۔عبارۃ النص ۲۔اشارۃ النص ۳۔دلالۃ النص ۴۔اقتضاء النص

بعض اصولیین کہتے ہیں کہ یہ اقسام نظمِ کتاب اللہ کے استدلال کے اعتبار سے ہیں۔یعنی مجتہد جو استدلال کرتا ہے قرآن مجید کے نظم کے ذریعے سے تو وہ کس نوعیت کا استدلال کرتا ہے۔اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ جو اقسام ہیں یہ نظمِ کتاب اللہ کی اقسام ہیں علم اور واقفیت کے اعتبار سے کہ مجتہد قرآن مجید کی نظم سے مراد پر واقف ہوتا ہے۔تو کس طریقے سے واقف ہوتا ہے۔اُس کے وقوف کا، واقفیت اور علم کا طریقہ کیا ہے۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقسام حقیقت میں استدلال کے مختلف طریقے ہیں اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقسام حقیقت میں مجتہد کی واقفیت کے مختلف طریقے ہیں، یعنی مجتہد کبھی ایک طریقے سے مراد پر واقف ہوتا ہے اور کبھی دوسرے طریقے سے مراد پر واقف ہوتا ہے۔

## عبارۃ النص کی تعریف

عبارۃ النص کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ کلام ہے، وہ نظم ہے جو کسی ایک خاص معنی کے لئے اور کسی خاص حکم کے لئے لایا گیا ہو۔اور وہ معنی اور وہ حکم اِس کلام اور اِس عبارت کا بالکل مقصدِ اساسی ہو۔یعنی اِس کلام اور اِس عبارت کا مقصدِ اساسی اور مقصد بالذات اور مقصدِ اصلی وہی حکم ہو۔اور یہ حکم ایسا ہو کہ وہ اِس کلام سے ''من کل وجہ'' ظاہر ہو اور جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کا احتمال نہ ہو۔اِسے عبارۃ النص کہتے ہیں۔

## اشارۃ النص کی تعریف

اشارۃ النص کا مفہوم یہ ہے۔یہ ایک کلام ہے، جس سے ایک حکم مقصود تو ہے لیکن وہ حکم اِس کلام کا مقصودِ اصلی نہیں ہے۔بلکہ یہ حکم اُس کلام کا مقصودِ ضمنی ہے۔اور یہ حکم اِس کلام سے ''من کل وجہ'' ظاہر نہیں ہوتا بلکہ سامع کے لئے ضرورت ہے کہ وہ تھوڑا سا غور و فکر کر لے اور کچھ تامل اور فکر سے کام لے۔معمولی غور و فکر کے بعد ہی یہ حکم ظاہر ہوتا ہے۔

اِس کا مطلب یہ ہے کہ اشارۃ النص اور عبارۃ النص کے درمیان دو وجوہ کی بنا پر فرق ہے۔ ایک یہ کہ عبارۃ النص میں جو حکم ہے وہ اِس کلام سے بالکل مقصدِ اصلی ہے، مقصدِ اساسی اور مقصدِ بالذات ہے اور اشارۃ النص میں جو حکم ہے وہ اگرچہ فی الجملہ مقصد ہے، لیکن وہ مقصدِ اصلی اور اساسی نہیں ہے بلکہ ضمنی ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ عبارۃ النص میں جو حکم ہے وہ کلام سے ''من کل وجہ'' ظاہر ہے اور معمولی درجہ کے غور وفکر اور تامل کی ضرورت ہے بلکہ صرف اُس کلام کا سننا ہی اُس حکم کے فہم کے لیۓ کافی ہے۔ لیکن اشارۃ النص میں وہ حکم ''من کل وجہ'' لفظ سے ظاہر نہیں ہے۔ صرف اُس کلام کا سننا حکم کے فہم کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اُس حکم کے فہم کے لئے معمولی غور وفکر کی ضرورت بھی ہے۔ تو یہ ہے اشارۃ النص۔

## مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

'' لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ اَمْوَالِهِمْ '' (الحشر۔۸)

یعنی غنیمت کا پانچواں حصہ اُن فقراءِ مہاجرین کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور اپنی جائیدادوں سے نکالے گئے ہیں۔ وہ خمسِ غنیمت کے ایک حصہ کے مستحق ہیں۔

یہاں اِس آیت میں ایک حکم تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقراء مہاجرین وہ خمسِ غنیمت کے ایک حصہ کے مستحق ہیں۔ اور یہ ضروری ہے کہ خمسِ غنیمت کا ایک حصہ فقراءِ مہاجرین کو دیا جائے۔ اِس حکم کے اعتبار سے تو قرآن مجید کی یہ آیت عبارۃ النص ہے۔ اِس لئے کہ مہاجرین کا استحقاق مالِ غنیمت کے ایک حصہ کا، اِس آیت کا مقصدِ اصلی ہے۔ ایک سننے والے کو واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہے کہ فقراءِ مہاجرین، غنیمت میں سے ایک حصہ کے حقدار ہیں۔ اِس حکم کے معلوم کرنے اور فہم میں کسی معمولی غور وفکر کی ضرورت نہیں ہے۔ بس ایک شخص اگر کلامِ عربی کو سمجھتا ہے تو اِس آیت کے سننے کے بعد فوراً ہی وہ یہ معنی اور مطلب اخذ کرلے گا۔

لیکن دوسرا حکم یہ ہے کہ

## ''استیلاء الکافر علیٰ مال مسلم''

جب کفار مسلمانوں کی جائیدادوں پر غلبہ حاصل کرلیں اور دارلحرب میں مسلمانوں کے اُس مال کو اور مسلمانوں کی اُس جائیداد کو محفوظ کرلیں اور جمع کرلیں۔تو اِس کے بعد مسلمانوں کی ملکیت اُس مال سے ساقط ہوجاتی ہے۔پھر وہ اُس مال کے مالک نہیں رہتے۔

اِس بات میں اور اِس حکم میں قرآن مجید کی یہ آیت **اشارۃ النص** ہے۔ظاہر بات ہے کہ صرف اِس آیت کے سننے سے یہ معنیٰ نہیں نکل سکتا کہ قرآن مجید کی اِس آیت سے یہ کیسے معلوم ہوا کہ اگر کفار کو مسلمانوں کی جائیدادوں پر اور مالوں پر غلبہ حاصل ہوجائے اور وہ مسلمانوں کے مالوں اور جائیدادوں کو دارالحرب میں محفوظ کرلیں تو مسلمانوں کی ملکیت ساقط ہوجائے گی۔اَب یہ بات اِس آیت سے کیسے معلوم ہوئی؟ اِس میں کچھ معمولی غور وفکر کی ضرورت ہے۔یہ حکم ''من کل وجہ'' ظاہر نہیں ہے۔اور نہ یہ حکم اس آیت کا مقصدِ اصلی ہے بلکہ یہ مقصدِ ضمنی ہے۔ اِس حکم کے لحاظ سے قرآن مجید کی یہ آیت **اشارۃ النص** ہے۔معمولی غور وفکر نے اِس کی تصریح کی ہے اور وہ تصریح یہ ہے کہ یہاں ایک طرف تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ''**من دیارھم و اموالھم**'' دیار کی اضافت کی گئی ہے مہاجرین کی طرف اور اموال کی اضافت بھی مہاجرین کی طرف کی گئی ہے۔کہ وہ فقراء مہاجرین جو اپنے گھروں سے اور اپنی جائیدادوں سے نکالے گئے۔

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اِس بنا پر فقراء نہیں ہیں کہ پہلے ہی اِن کے پاس کوئی جائیداد نہیں ہے۔

بلکہ پہلے تو یہ مال کے بھی مالک تھے اور جائیدادوں کے بھی مالک تھے۔اِس لئے کہ یہاں الفاظ ہیں کہ''**من دیارھم و اموالھم**''۔اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے۔

تو معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں تو نکالنے سے پہلے یہ لوگ گھروں کے مالک تھے اور جائیدادوں کے مالک تھے۔اَب اس کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ''**للفقراء**''۔اِس کے باوجود کہ وہ لوگ گھروں کے مالک تھے،اِس کے باوجود کہ وہ مال کے مالک تھے لیکن جب نکالے گئے تو اللہ تعالیٰ نے اِن پر فقراء کا اطلاق کردیا کہ''**للفقراء**''۔

فقیر کسے کہتے ہیں؟ فقیر اُسے کہتے ہیں جو مال نہیں رکھتا۔اگر اُن کے پاس وہ جائیداد

اسی طریقے سے بدستور اُن کی ملکیت میں ہوتی نکالے جانے کے باوجود اور یہ مال اور یہ گھر اِن کی ملکیت میں ہوتے تو پھر یہ فقراء نہ بنتے۔ فقراء کا لفظ اِس بات کا تقاضا کر رہا ہے کہ نکالے جانے کے بعد اَب اُن کی ملکیت نہ گھروں میں باقی رہی اور نہ اُن کی ملکیت مالوں اور جائیدادوں میں باقی رہی۔

اَب یہ سوال کہ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ اِس بنا پر اِن کی ملکیت ساقط ہوگئی کہ کفار نے اِن کی جائداد پر اور اُن کے مال پر غلبہ حاصل کیا؟

یہ بات تو ہم نے معلوم کرلی کہ نکالے جانے سے پہلے یہ لوگ مال، جائداد اور گھروں کے مالک تھے۔ اور نکالے جانے کے بعد یہ بات بھی ہماری سمجھ میں آگئی کہ اِس کے بعد یہ فقراء بن گئے اور اِن کے پاس کچھ نہیں۔ لیکن یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ کفار کا غلبہ مسلمانوں کے مالوں اور جائیدادوں پر ہوا اور اِسی سبب سے یہ فقراء بن گئے۔ یہ سبب کہاں سے معلوم ہوا۔

اِس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا'' (الحشر-۸)

کہ غنیمت کا یہ حصہ اُن فقراءِ مہاجرین کے لئے ہے جو نکالے گئے۔ یہاں پر ''اَلَّذِيْنَ اُخْرِجُوْ'' کا لفظ فقراء کے بعد ہے تو اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِسی وجہ سے فقراء بن گئے ہیں کہ نکالے گئے ہیں اپنے دیار سے اور اپنے اموال سے۔ تو اَب یہ اشارۃ النص ہے۔

یعنی کچھ معمولی غور و فکر کی ضرورت ہے اور معمولی سے غور و فکر کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کفار کا غلبہ مسلمانوں کے مال اور جائیداد پر ہونے سے مسلمان کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے فقراء کے لفظ کا اطلاق کیا ہے تو اِس بنا پر نہیں ہے کہ اِس تسلط کے بعد اور اِس نکالے جانے کے بعد اِن مہاجرین کی اور اِن مسلمانوں کی ملکیت ساقط ہوگئی ہے اُن کی جائیدادوں میں اور اُن کے مالوں میں۔ بلکہ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اِن کا قبضہ باقی نہیں رہا۔ یہ اُس مال میں اَب تصرف نہیں کر سکتے۔ بیچ نہیں سکتے، کسی کو دے نہیں سکتے اور اُس سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ اِس لئے کہ وہ کفار کے قبضے میں ہے۔

اگر چہ حقیقتاً یہ مال اور جائیداد کے مالک ہیں لیکن اِس ملکیت کا فائدہ اِن کو نہیں پہنچ سکتا۔ اِس ملکیت میں وہ تصرف نہیں کر سکتے۔ گویا اِس بنا پر یہ فقراء ہیں اور یہ فقراء کے حکم میں ہیں۔ جس طرح فقراء فائدہ حاصل نہیں کر سکتے اِسی طرح یہ بھی فائدہ حاصل نہیں کر سکتے۔ اِس بنا پر اللہ تعالیٰ نے اُن پر فقراء کا اطلاق کیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اِس کا مطلب تو یہ ہے کہ تمہارے نزدیک فقراء کے لفظ کا اطلاق اِن پر مجاز ہے۔ کہ مجازاً یہ فقراء ہیں۔ اور حقیقتاً یہ فقراء نہیں ہیں۔ اِس لئے کہ حقیقتاً تو وہ مال اور جائیداد رکھتے ہیں۔ فقراء کے مشابہ ہیں۔

ہمارے مسلک سے معلوم ہوتا ہے کہ فقراء کے لفظ کا استعمال بطریقِ حقیقت ہے۔ جب تک ایک لفظ کے متعلق یہ امکان ہے کہ اُس سے ہم معنی حقیقی کو مراد لے سکتے ہیں تو اِس کی پھر کیا ضرورت ہے کہ ہم اُس لفظ کو معنی مجازی پر محمول کریں۔

امام شافعیؒ کو چاہیے کہ وہ قرینہ بتائیں کہ کس قرینے کی بنا پر انہوں نے یہ بات کہی ہے کہ یہاں فقراء سے مراد حقیقتاً فقراء نہیں ہے بلکہ مراد وہ لوگ ہیں جو فقراء کے مشابہ ہیں اِس لحاظ سے کہ وہ اپنی جائیدادوں اور اپنے مال سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔

اَب یہاں شافعیہ پھر کہتے ہیں کہ یہاں لفظ ''**من دیارھم و اموالھم**'' یعنی وہ نکالے گئے اپنے گھروں سے اور اپنے مال سے۔

اَب یہاں دیار کی اضافت ہے اُن کی طرف، اموال کی اضافت ہے اُن کی طرف۔ تو اِسی اضافت کی یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ حقیقتاً تو یہ مہاجرین اپنے دیار اور اموال کے مالک ہیں اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان پر فقراء کا اطلاق کیا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ یہ فقراء حقیقتاً نہیں ہیں مجازاً ہیں۔ ورنہ دیار اور اموال کی اضافت اِن مہاجرین کی طرف نہ ہوتی۔ لیکن

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ تم اِس حقیقت سے کیسے غافل ہو کہ ''**من دیارھم و اموالھم**'' کا تعلق تو استحقاقِ غنیمت کے فعل سے نہیں ہے بلکہ ''**من دیارھم و اموالھم**'' کا تعلق ''اخرجوا'' سے ہے۔ اَب اضافت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مہاجرین اپنے مال اور

دیار کے مالک ہو جائیں اخراج کے وقت یعنی جس وقت اِن کو نکالا جا رہا تھا اپنے گھروں سے، اُس سے ذرا تھوڑی دیر پہلے یہ اموال اور دیار کے مالک تھے۔ اَب یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وقت یہ لوگ مالِ غنیمت کے مستحق ہو گئے تو اُس وقت بھی یہ اپنے مال اور دیار کے مالک تھے۔ اِس لئے کہ ''من دیارھم و اموالھم'' یہ تو جار مجرور ہے اور جار مجرور کا تعلق تو فعلِ اخراج سے ہے، فعلِ استحقاق سے نہیں ہے۔ تو اضافت کا تقاضا یہ ہے کہ ملکیت ہو اخراج کے وقت نہ یہ کہ ملکیت ہو استحقاقِ غنیمت کے وقت۔ اخراج کے وقت تو ہم بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ لوگ حقیقتاً مال اور جائیدادوں کے مالک تھے اور اپنے گھروں کے مالک تھے۔ لیکن اخراج کے بعد استحقاق کے وقت یہ فقراء ہیں اور ملکیت زائل ہو گئی۔ اِس لئے شافعیہ کا مندرجہ بالا سوال وارد نہیں ہوتا۔

اِس کے ساتھ ساتھ پھر مزید بات یہ بھی ہے کہ

شافعیہ فرماتے ہیں کہ کفار کا غلبہ مسلمانوں کے مال پر معصیت ہے اور یہ ایک فعلِ حرام ہے۔ یہ تو سراسر ظلم ہے، جو کفار مسلمانوں کے ساتھ کرتے تھے۔ اَب وہ فعل جو معصیت ہے، ظلم ہے، تو اُس فعل کی وجہ سے یہ شرعی حکم کیسے ثابت ہوگا۔ کہ اَب کفار شرعاً مالک بھی ہو گئے۔ اور مسلمانوں کی جائیداد اُن کی ملکیت میں آ گئی، مسلمانوں کے گھر اُن کی ملکیت میں آ گئے؟ یہ بات کیسے ہو گئی۔ کہ ایک فعل بجائے خود فعلِ حرام ہے اور ایک فعل بجائے خود فعلِ معصیت ہے تو اِس فعل کی بنا پر یہ حکمِ شرعی مرتب ہو گیا؟

چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ

''ان الملک نعمة فلا تنال بالمحظور''

شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ملکیت تو ایک نعمت ہے اللہ تعالیٰ کی اور نعمت کا تعلق فعلِ حرام سے نہیں ہوتا، ایک حرام کے ارتکاب سے مشرکین اور کفار کو کیسے اللہ تعالیٰ کی یہ نعمت حاصل ہو گئی؟

تو اِس بنا پر ہم نہیں مانتے کہ غلبے اور استیلاء کی بنا پر مسلمانوں کی ملکیت ساقط ہو جائے اور یہ کفار کی ملکیت میں آ جائے۔

تو اِس کا جواب فقہائے حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک فعل اگر حرام ہے تو اَب اُس فعلِ حرام پر سرے سے احکام مرتب نہیں ہوتے۔ وہ کہتے ہیں کہ

''وحرمة الفعل لا تنافی ترتب الاحکام''

ایک فعل کی فی نفسہٖ حرمت اس بات کے منافی نہیں ہے کہ اُس پر احکامِ شرعی بھی مرتب نہ ہوں۔ احکامِ شرعی ایک فعلِ حرام پر مرتب ہو سکتے ہیں۔

## مثال

مثال کے طور پر ایک شخص نے کسی کی چھری زبردستی لے لی۔ اور اُسی مغصوبہ چھری سے وہ اپنی گائے یا بیل کو ذبح کرتا ہے۔ تو اَب بتایئے کہ اِس ذبح کے ذریعے سے اُس گائے یا بیل کا گوشت حلال ہو گیا یا نہیں ہو گیا؟ حالانکہ یہاں تو بالکل ایک ایسی چھری ہے جو مغصوبہ ہے اُس کا استعمال ہوا ہے فعل ذبح میں اور فعلِ حرام ہے اِس لئے کہ اِس میں ملکیتِ غیر کا احتمال ہے۔ لیکن اِس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ ہاں بھائی ذبح تو ہو گیا۔

## مثال

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی سے بندوق لے لی اور وہ بندوق اُس نے غاصبانہ طور پر لی۔ اور اُسی بندوق سے اُس نے شکار کیا۔ اور اِس کے بعد پھر اُسے ذبح کیا۔

اَب سوال یہ ہے کہ شکار کا گوشت حلال ہے یا حرام ہے۔ ظاہر بات ہے کہ حلال ہے۔ اگرچہ وہ فعلِ حرام ہے۔

حنفیہ کی ایک دلیل اِس سلسلہ میں یہ بھی ہے کہ جس وقت نبی ﷺ مکہ معظمہ تشریف لے گئے فتح مکہ کے موقع پر یا یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر۔ تو اُس وقت نبی ﷺ کو یہ تلاش تھی کہ کوئی ایسا گھر ملے کہ جس گھر میں ہم ٹھہر سکیں وہاں مقیم ہو سکیں اِن دنوں میں۔ کسی نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ کہ آپ، حضرت جعفرؓ اور حضرت علیؓ کے گھر اور مکانات تو مکہ معظمہ میں ہیں۔ اُن میں آپ ٹھہر جائیں تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ

''هل ترک لنا عقیل من منزل''

کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر چھوڑا ہے؟ عقیل حضرت علیؓ کا بڑا بھائی تھا۔ اور وہ

دیر سے مشرف بہ اسلام ہوا۔ جس وقت حضرت جعفرؓ، حضرت علیؓ اور حضور ﷺ نے ہجرت کی تو عقیل نے اُن کے سارے مکانات کو بیچ دیا۔

اَب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

اگر کفار کے غلبے اور تسلط کی وجہ سے مسلمانوں کی ملکیت ساقط نہیں ہوتی تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ عقیل کا بیع ناجائز ہو گیا۔ پھر عقیل کو کوئی حق نہیں رہا کہ وہ اِن گھروں کو بیچے۔ پھر تو نبی ﷺ کو بڑے اطمینان سے اُن گھروں میں ٹھہرنا چاہیئے تھا۔ اور حضور ﷺ فرماتے کہ عقیل کا بیع فسخ ہے۔ عقیل کو کیا حق ہے کہ ہمارے گھروں کو بیچے۔ لیکن نبی ﷺ نے اُس بیع کو فسخ نہیں کیا۔ بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''هل ترک لنا عقيل من منزلٍ''

کیا عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر چھوڑا ہے۔ عقیل نے تو ہمارے لئے کوئی گھر باقی نہیں چھوڑا۔

اَب یہ حکم اشارة النص سے ثابت ہے۔

اِس پر مختلف قسم کی تفریعات آ گئیں۔

اگر اہلِ کفر اور اہلِ حرب نے مسلمانوں کی جائیدادوں پر تسلط کیا، مسلمانوں کی جائیدادوں کو دارالحرب میں لے گئے اور وہاں اُسے انہوں نے محفوظ کر دیا۔ ایک مسلمان تاجر پاسپورٹ اور ویزے لے جاتا ہے اور اہلِ حرب سے امان لے کر جاتا ہے۔ وہاں وہ تجارتی کاروبار کرتا ہے۔ اَب تجارتی کاروبار میں وہ کسی مسلمان کی سابق جائیداد خرید لیتا ہے۔ اُس مسلمان کی سابق ملکیت کو وہ دارالاسلام لے آتا ہے۔ اَب وہاں سابق مالک ہے۔ کیا اِس سابق مالک کو یہ حق حاصل ہے کہ مجھے فوراً یہ چیز دے دو۔ یہ تو میری ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ہاں اُسے فوراً کہنا چاہیئے کہ یہ تو میری ہے اِسے آپ نے قبضہ میں لے لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سرے سے یہ بیع اور یہ سودا صحیح نہیں ہوا۔ اِس نے مفت پیسے دیئے ہیں۔ کیوں دیئے ہیں؟ اہلِ حرب کے درمیان اور اِن کے درمیان جو سودا ہوا ہے یہ سرے سے صحیح نہیں ہوا۔ اِس بنا پر سرے سے یہ جائیداد اور یہ مال مسلمان تاجر کی ملکیت میں آئی ہی نہیں بلکہ ابھی

تک پہلے مسلمان کی ملکیت ساقط نہیں ہوئی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ اہلِ حرب قانونی طور پر اس جائیداداور مال کے مالک ہیں۔اِس کے بعد تاجر نے باقاعدہ خرید وفروخت کے ذریعے سے اِن میں سے کوئی حصہ خرید لیا تو یہ خریدنا قانونی طور پر صحیح ہے۔اَب یہ چیز تاجر کی ملکیت میں داخل ہوگئی۔تاجر اگر اِس چیز کو لے آئے دارالاسلام میں تو دارالاسلام میں تو وہ قدیم مالک ہے وہ بغیر معاوضہ کے اِس مال کو اپنی ملکیت میں نہیں لاسکتا۔یہ حق تو ہم اُسے دیتے ہیں کہ وہ اگر چاہے تو وہ اِس چیز کو لے لے لیکن تاجر کو معاوضہ ادا کرے۔تاجر کی جو قیمت خرچ ہوئی ہے،وہ قیمت اُسے دے دے۔اِس لئے کہ تاجر نے تو ایک جائز اور قانونی بیع کی۔

ہم اُسے یہ رعایت دے سکتے ہیں کہ چونکہ آپ اُس چیز کے قدیم مالک ہیں،آپ کو اُس چیز سے دلچسپی ہے تو لے لیں لیکن کم ازکم تاجر پر تاوان نہ ہو۔اسی طرح اس پر اور بھی مسائل مرتب ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر اِسی تاجر نے جب مال کو لے لیا۔اِس کے بعد وہ مال بیچتا ہے یا کسی کو ہبہ کرتا ہے یا وہ کرایہ پر دیتا ہے۔تو اِس صورت میں یہ اجارہ،یہ ہبہ،یہ بیع اور شریٰ کے تمام تصرفات تاجر کے بالکل صحیح ہیں۔یہاں تک کہ اگر وہ اُس غلام کو خرید لے جو سابق مالک کی ملکیت میں تھا اور اِس کے بعد یہ اُس غلام کو آزاد کردے تو تاجر کے یہ تمام تصرفات صحیح ہیں۔اِس لئے کہ تاجر نے باقاعدہ ایک جائز اور قانونی بیع،قانونی سودے کے ذریعے سے اُس چیز کو اپنی ملکیت میں داخل کیا تھا۔اَب اِس کے بعد اُس کے تمام تصرفات صحیح ہیں۔

امام شافعیؒ صاحب اِس کے برعکس کہتے ہیں کہ یہ تمام سودے غلط ہیں،سب کو رد کردینا چاہیئے اِس لئے کہ یہاں تو تاجر اور اہلِ حرب کے درمیان پہلے سے ہی یہ بیع غیر قانونی ہے۔غیر قانونی بیع کی بنیاد پر جس قدر بھی تصرفات آئے ہیں،اِن تمام تصرفات کو رد کردینا چاہیئے اس لئے کہ خشتِ اول ہی کج ہے۔

خشت اول چوں نہد معمار کج  تا ثریا می رود دیوار کج

## مثال

دوسری مثال عبارۃ النص اور اشارۃ النص کے سلسلہ میں فقہا اور اصولیین یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

"اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ ط هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَ اَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ط" (البقرہ۔۱۸۷)

تمہارے لئے اپنی بیویوں کے ساتھ مجامعت رمضان شریف کی راتوں میں جائز کی گئی ہے۔ وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم اُن کے لئے لباس ہو۔

اور ایک دوسرے مقام پر آتا ہے کہ

"وَ كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ" (البقرہ۔۱۸۷)

نیز راتوں کو کھاؤ پیو۔ یہاں تک کہ تم کو سیاہی شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آئے۔ تب یہ سب کام چھوڑ کر رات تک اپنا روزہ پورا کرو۔

یعنی طلوعِ فجر تک تم کھا سکتے ہو، پی سکتے ہو، مجامعت کر سکتے ہو۔

قرآن مجید کی یہ آیت اِس میں اشارۃ النص ہے کہ کھانے، پینے اور مجامعت کے جواز کی جو انتہا ہے وہ صبح صادق کے طلوع تک ہے۔ اور اِس میں بھی یہ آیت عبارۃ النص ہے کہ صبح صادق کے طلوع سے رات تک یہ روزے کا وقت ہے۔ اَب کسی معمولی غور و فکر کے بغیر خود بخود یہ حکم معلوم ہوتا ہے۔ اِس میں تو یہ عبارۃ النص ہے۔ لیکن اشارۃ النص کے معاملہ میں معمولی غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اور وہ غور و فکر یہ ہے کہ اِس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص اگر منہ میں پانی ڈالے یا ناک میں پانی ڈالے تو اُس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اَب اِس میں یہ آیت اشارۃ النص ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کیسے معلوم ہوا اور ہم نے کس طریقے سے معلوم کیا کہ ایک شخص اگر کلی کرلے یا ایک شخص ناک میں پانی ڈالے تو اِس طرح کرنے سے اُس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اِس سلسلہ میں کچھ غور و فکر کی ضرورت ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے رمضان شریف کی

تمام راتوں میں مغرب سے لے کر صبحِ صادق کے طلوع تک رات کے ہر جزو اور ہر حصے میں مجامعت، کھانے پینے کی اجازت دی، کہ رات بھر میں جب چاہو تم یہ تین کام کر سکتے ہو۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص صبح صادق کے طلوع سے ایک یا دو منٹ پہلے جماع سے فارغ ہوتا ہے ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس شخص نے فعلِ حرام کا ارتکاب کیا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا کہ رات کے جس جزو یا جس حصے میں بھی تم چاہو، تم مجامعت کر سکتے ہو، تم کھا سکتے ہو، پی سکتے ہو۔

اَب اِس کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا بھی ہے کہ ''ثم اتموا الصیام الی الیل''

اِس کا معنی یہ ہے کہ طلوعِ فجرِ صادق کے ساتھ ہی تم کھانے پینے اور مجامعت سے رک جاؤ۔ اور کھانے پینے اور مجامعت سے رک جانا، اِسے قرآن مجید نے صوم کہا اور پھر فرمایا کہ اِس صوم کو تم رات تک مکمل کرلو۔ تو معلوم ہو گیا کہ فجرِ صادق کے طلوع کے بعد صوم شروع ہو گیا۔

اب اگر ایک شخص منہ میں پانی ڈالے یا ناک میں ڈالے، اِس کے ذریعے سے روزہ ٹوٹتا ہو تو پھر ''ثم اتموا الصیام الی الیل'' کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔

منہ کا ظاہری حصہ اور ناک کا حصہ ایک اعتبار سے انسان کے ظاہری بدن کے حکم میں ہیں اور ایک اعتبار سے انسان کے باطنی بدن کے حکم میں ہیں۔

فرض کیجئے کہ ایک شخص نے قے کی اور اُس کا منہ قے سے بالکل بھر گیا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اِس شخص کا وضو ٹوٹ گیا۔ یا ایک شخص ہے کہ خون اُس کے ناک تک آ گیا لیکن ابھی تک نکلا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ وہ ناک میں انگلی ڈالے اور اگر انگلی سے معلوم ہو کہ خون ناک تک آ گیا تو وہ وضو کر لے۔

لیکن اگر قے وہ پوری نہیں یعنی منہ نہیں بھرتا بلکہ منہ بھرنے سے کم ہے تو وضو نہیں ٹوٹتا۔

معلوم یہ ہوتا ہے کہ منہ کے اندر کا حصہ ایک اعتبار سے داخل بدن کے حکم میں ہے۔ اور ایک اعتبار سے خارج بدن کے حکم میں ہے۔ اَب ہم کہتے ہیں کہ جس طرح اِس شخص نے جنابت کے وقت منہ میں پانی ڈالا یا ناک میں پانی ڈالا۔ اِس طریقے سے اُس شخص کا روزہ کیوں نہیں ٹوٹتا؟ اِس لئے نہیں ٹوٹتا کہ یہ منہ یہ ناک ظاہری بدن کے حکم میں ہے۔ ایک شخص نے کوئی چیز چکھ لی۔ چینی کو چکھ

لیا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ چینی یا گڑ کے اجزا میں سے کوئی چیز حلق کے اندر نہیں گئی تو اِس چکھنے سے روزہ نہیں ٹوٹا۔ افطار نہیں ہوا، اِس لئے کہ افطار کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی چیز باہر سے اندر جائے۔ اَب یہاں باہر سے اندر کوئی چیز نہیں گئی۔ اَب منہ کا جو حصہ ہے وہ تو باہر ہے اندر نہیں ہے۔ لیکن فقہا کہتے ہیں کہ یہ مکروہ ضرور ہے۔ اِس لئے کہ اِس شخص نے اپنے روزے کو خطرے میں ڈال دیا۔ جب ایک شخص میٹھی، کڑوی یا ترش چیز کو چکھ لیتا ہے۔ پھر یہ بہت مشکل ہے کہ اُس کے کچھ اجزاء حلق کے اندر داخل نہ ہو جائیں۔ اس سے اپنے آپ کو بچانا بہت متعذر ہے۔ اس طرح وہ اپنے روزے کو خطرے میں ڈالتا ہے۔

اِس بنا پر یہ فعل مکروہ تو ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ صرف اِس فعل کی بنا پر اِس شخص کا روزہ ختم ہو گیا۔

فقہا حنفیہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ اِس شخص نے ایسے پانی کے ساتھ وضو کیا کہ وہ پانی کڑوا ہے نمکین ہے یا میٹھا ہے یا اُس میٹھے پانی سے غسل کیا۔ ظاہر بات ہے کہ وہ وضو کرتا ہے تو وہ کلی بھی کرے گا اور ناک میں بھی پانی ڈالے گا۔ جب وہ کلی کرے گا تو اُس کی زبان مٹھاس اور چٹخارا محسوس کرے گی۔ لیکن اِس کے باوجود اُس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ منہ کا جو داخلی حصہ ہے یہ داخلِ بدن نہیں ہے۔ یہ بدن کے اندرونی حصہ کا جزو نہیں ہے بلکہ یہ بدن کے بیرونی حصہ کا جزو ہے۔

بے شمار مسائل اِس طرح فقہاء نے یہاں سے نکالے ہیں۔ یہ گویا حکم ہے جو ثابت ہے اشارۃ النص سے اور اِس پر بڑے بڑے ابواب مرتب کئے گئے ہیں۔ عبارۃ النص سے بھی قطعی احکام ثابت ہوتے ہیں اور اشارۃ النص کے ذریعے سے بھی قطعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔ عبارۃ النص کی جو دلالت ہے اپنے مفہوم اور مراد پر وہ بھی قطعی اور یقینی ہے اور اشارۃ النص کی جو دلالت ہے اپنے مفہوم اور مراد پر وہ بھی قطعی اور یقینی ہے۔ اِن کے درمیان فرق صرف اس وقت لازم آتا ہے جب اِن کے درمیان تعارض اور تقابل کی کوئی صورت پیدا ہو جائے۔ عبارت النص کا ایک اقتضاء ہو اور اشارۃ النص کا دوسرا اقتضاء ہو تو وہاں عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دی جائے گی۔ لیکن جہاں تقابل کا سوال نہ ہو وہاں عبارت النص اور

اشارۃ النص دونوں برابر ہیں اور ان کا آپس میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔

## دلالۃ النص کی تعریف

تیسری قسم ہے **دلالۃ النص**۔ **دلالۃ النص** کی تعریف یہ ہے کہ **دلالۃ النص** اُس معنی اور اُس علت کا نام ہے جو ایک کلامِ منصوص سے ظاہری طور پر مفہوم ہوتا ہو۔

وہ لوگ جو سرسری طور پر بھی لغتِ عربیہ سے واقف ہوں، معمولی سی عربی زبان اور عربی لغات جانتے ہوں۔ وہ یہ معلوم کر سکتے ہوں کہ اس حکمِ منصوص کی علت اور اِس حکمِ منصوص کا منشا یہ ہے۔ اِس علت، اِس منشا اور اِس معنی کو وہ لوگ جو لغتِ عربی یا زبانِ عربی سے واقف ہوں اور معلوم کر سکتے ہوں تو اس منشا، اِس علت اور اِس وصف کا نام **دلالۃ النص** ہے۔

شافعیہ کی اصطلاح میں اِس قسم کا نام ہے ''مفہومِ موافقت''۔ یہ ''مفہومِ مخالفت'' کے ضمن میں آتا ہے۔ مقابلے میں آتا ہے۔

فقہائے شافعیہ کے نزدیک اِس کا نام ہے مفہومِ موافقت بلکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی اِس کا نام مفہومِ موافقت ہے اور حنفیہ کے نزدیک اِس کا نام ہے **دلالۃ النص**۔

## دلالۃ النص کا حکم

اِس کا حکم یہ ہے کہ جو حکم **دلالۃ النص** سے ثابت ہو اُس کا دارومدار اِسی معنی اور اِسی علت پر ہوتا ہے۔ یہاں جو علت ہوگی وہاں حکم بھی موجود رہے گا۔ جہاں علت ختم ہوگی وہاں حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

## دلالۃ النص اور قیاس میں فرق

**دلالۃ النص** اور قیاس کے درمیان ایک بہت ہی باریک فرق ہے۔ قیاس میں بھی یہی بات ہے کہ ایک علت ہوتی ہے اور اُس علت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکمِ منصوص کے وجوب کا سبب یہ ہے اور حکمِ منصوص سے وجوب میں یہ علت مؤثر ہے۔ اَب وہ علت جہاں پائی جائے گی وہاں حکم بھی پایا جائے گا۔

یہی علتِ مشترکہ، منصوص اور غیر منصوص کے درمیان جس طرح **دلالۃ النص** میں

ہے۔ اسی طرح قیاس میں بھی ہے۔لیکن اِن کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ قیاس میں یہ جو علتِ مشترکہ ہے منصوص اور غیر منصوص کے درمیان، یہ علت ظاہر نہیں ہوتی۔ وہ تمام لوگ جو عربی زبان کو جانتے ہوں اُس علت کو معلوم نہیں کر سکتے۔ بلکہ اِس علت کے معلوم کرنے کے لئے ملکۂ اجتہاد کی ضرورت ہے۔ اور اُس علت کے تعین میں اختلافات کی کافی گنجائش ہے۔

ہوسکتا ہے کہ ایک مجتہد ایک چیز کو علت قرار دے اور دوسرا مجتہد یہ کہے کہ یہ علت نہیں بلکہ یہ ہے لیکن **دلالۃ النص** میں جو علت ہوتی ہے، اُس علت میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی۔ بلکہ تمام لوگ جو لغت عربی کو جانتے ہیں۔ سب کے سب اِس پر متفق ہوتے ہیں کہ اِس حکمِ منصوص کی علت یہ ہے اور اُس علت کے معلوم کرنے میں ملکہ اجتہاد اور ملکہ استنباط کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ ہر شخص چاہے عالم ہو یا عامی ہو یا مجتہد ہے یا غیر مجتہد یا مقلّد ہے، سب کے سب اُس علت کو اور معنی کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اِن وجوہ کی بنا پر **دلالۃ النص** اور قیاس کے درمیان فرق ہے۔

## علت کی اقسام

علتِ مفہومہ، علتِ منصوصہ، علتِ مستنبطہ

### ۱۔علتِ مفہومہ

دلالت النص میں جو علت ہوتی ہے، اُسے ''علت مفہومہ'' کہتے ہیں۔
علتِ مفہومہ کی نفی کی بنا پر حکم منفی ہوتا ہے۔

### مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا''

(الاسراء۔۲۳)

اور والدین کو اُف مت کہا کرو اور انہیں سخت سست مت کہا کرو۔
اور انہیں اچھی بات کہا کرو۔

یہاں اِس آیت میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے والدین کے سامنے ''اف'' کہنے سے منع فرمایا ہے۔لیکن جو شخص بھی قرآنِ مجید کی اِس آیت کو پڑھے گا اور وہ لغتِ عربی سے بھی معمولی طور پر واقف ہوگا، چاہے وہ عالم ہو یا عامی ہو، مجتہد ہو یا غیر مجتہد، وہ یہ آیت سنتے ہی محسوس کرے گا کہ یہاں اللہ تعالیٰ کے حکم کا منشاء ''والدین کو اذیت نہ پہنچانا'' ہے۔یعنی ایسی بات نہ کہنا، جس کی بنا پر والدین اذیت محسوس کریں۔

اب اِس علت کے سمجھنے میں ملکہ اجتہاد اور استنباط کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔سب سننے والوں اور سمجھنے والوں کا اِس امر پر اتفاق ہے کہ یہاں آیت زیرِ بحث میں اللہ تعالیٰ کا منشا اِس کے سوا کوئی اور ہو بھی نہیں سکتا کہ تم والدین کو ''اف'' مت کہو یعنی انہیں اذیت نہ پہنچاؤ۔

اَب وہ تمام افعال حرام ہیں، جن کی بنا پر والدین کو اذیت محسوس ہو۔والدین کو مارنا پیٹنا، قتل کرنا، اُن کی جائیداد پر غاصبانہ قبضہ کرنا، اُن کی شان میں گستاخی کرنا اور اُن کے سامنے اف تک کہنا، یہ سب افعال اور کام حرام ہیں۔لیکن

امام قاضی ابوزیدؒ فرماتے ہیں۔

فرض کیجئے کہ ایک قوم ایسی ہے کہ جس کی اصطلاح میں لفظ ''اف'' کہنا موجب اذیّت نہیں ہے۔بلکہ اُس کی اصطلاح میں لفظ ''اف'' کہنا موجبِ عزت افزائی ہے۔اور ''اف'' کہنے سے والدین خوش ہوتے ہوں، تو ایسی قوم کو یہ بات حرام نہیں ہے۔کہ وہ اپنے والدین کی خدمت میں لفظ ''اف'' کا استعمال کریں۔

اور اِس کا سبب یہ ہے کہ یہاں سوال لفظ ''اف'' ادا کرنے اور استعمال کرنے کا نہیں ہے بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ اپنے آپ کو اُن تمام افعال اور اعمال سے بچایا جائے جن سے والدین کو اذیّت پہنچے۔

علتِ مفہومہ کی نفی سے حکم کی نفی ہوتی ہے۔

**۲۔علتِ منصوصہ**

یعنی ایسی علت، جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ یا نبی ﷺ تصریح فرمادیں۔

''علتِ منصوصہ'' کی نفی کے ساتھ بھی اُس حکم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

## ۳۔علتِ مستنبطہ

یہ ایسی علت ہوتی ہے جس کا تعین ہم اپنی رائے اور اپنے اجتہاد سے کرلیں۔

اُن مواقع اور مواضع میں، جن میں نص وارد ہو، ایسے مواقع اور مواضع میں اگر چہ علت موجود نہ ہو، پھر بھی ہم حکم کو ساقط نہیں کر سکتے۔

البتہ وہ مواقع اور مواضع جن میں نص وارد نہ ہو اور جہاں ہم حکم کو قیاس کے ذریعے ثابت کرسکیں، اگر ایسے مواقع اور مواضع میں علت موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں حکم کو ساقط کیا جا سکتا ہے۔

لیکن جن مواقع اور مواضع میں وہ علت موجود ہے، وہاں حکم کو ساقط یا ختم نہیں کیا جا سکتا۔ایک حکم اگر منصوص ہے اور اُس حکمِ منصوص کی ایک علت ہے۔اور وہ علتِ مستنبطہ ہے۔یعنی اُس علت کا تعین صرف سننے سے نہ ہو سکتا ہو بلکہ اُس علت کے تعین اور فہم کے لئے رائے اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔

فقہاء ایسی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ

منصوص اور مواضع نص میں اُس حکم کی نسبت نص کی طرف کی جائے گی۔ یہ نسبت علت کی طرف نہیں کی جائے گی۔یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ اِس علت نے حکم کو ثابت کیا ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ نص نے حکم کو ثابت کیا ہے۔یہ اِس لئے کہ نص بجائے خود قطعی ہے اور علت بجائے خود ظنی ہے یعنی گمانِ غالب کی بنا پر ہوتی ہے۔وہ تو ایک مجتہد کی رائے اور استنباط ہوتا ہے۔یہ ممکن ہے کہ مجتہد نے صحیح طور پر اس علت کی نشاندہی کی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مجتہد نے نشاندہی کرنے میں غلطی کی ہو۔یعنی فی الواقع اُس حکم کی علت کچھ اور ہو اور مجتہد نے کچھ اور سمجھ لیا ہو۔

اسی بنا پر ہم اُس حکم کی اضافت نص کی طرف کریں گے اور ہم یہ کہیں گے کہ اِس حکم کا ثبوت نص سے ہے۔ہم یہ نہیں کہیں گے کہ اِس حکم کا ثبوت فلاں علت سے ہے۔ہاں اُن مواقع اور مواضع میں جن میں نص کا وجود نہیں ہے، وہاں ہم حکم کی نسبت علت کی طرف کریں گے۔یعنی یہ کہیں گے کہ یہ علت حکم کے لئے مثبت ہے یا یہ علت حکم کے لئے مثبت نہیں ہے۔

## اختلاف

اِن توضیحات میں بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

"هل يجوز التاويل بالعلّة القاصرة"

"اگر ایک حکم، حکم منصوص ہے۔ ہم اِس حکم کے لئے علت کی تلاش کرتے ہیں۔ اِس تلاش کے نتیجے میں ہماری سمجھ میں ایسی علت آگئی جو صرف منصوص میں موجود ہوتی ہے۔ لیکن منصوص کے علاوہ غیر منصوص میں وہ علت نہیں پائی جاتی۔ یعنی اُن مواقع میں وہ علّت پائی جاتی ہے جن مواقع میں نص موجود ہو۔

## سوال

اَب یہاں سوال یہ ہے کہ اِس قسم کی علّت کا تعیّن اور اِس قسم کی تعلیل صحیح ہے یا نہیں؟

## جواب

## شافعیہ کا موقف

امام شافعیؒ اِس سلسلہ میں فرماتے ہیں

"يجوز التاويل باالعلّة القاصرة كما يجوز باالعلّة متعديه"

"جس طرح علتِ متعدیہ کے ذریعے سے ہم تاویل کر سکتے ہیں، اِسی طرح علتِ قاصرہ کے ذریعے بھی تاویل ہو سکتی ہے"۔

اور وہ علّت بھی ایسی علّت ہے جو صرف مواضع نص اور صرف منصوصات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور غیر منصوص میں تو سرے سے یہ علّت موجود ہی نہیں ہے۔

## حنفیہ کا موقف

حنفیہ کہتے ہیں کہ

آخر اِس تعلیل کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اگر اِس تعلیل کا منشاء یہ ہے کہ مواضع نص اور مواقع نص میں حکم معلوم کیا جائے تو مواضع نص اور مواقع نص میں تو نص خود بخود موجود ہے۔ تو پھر

اِس تعلیل اور اِس علّیت کی کیا ضرورت ہے؟

اگر آپ کا منشاء یہ ہے کہ منصوصات اور مواقع نص کے علاوہ ہمارے پاس کچھ ایسا مواد اور دیگر ایسی صورتیں ہیں کہ جن صورتوں میں ہم یہ کہتے ہیں کہ وہاں یہ علّت موجود ہے۔تو آپ کے کہنے کے مطابق ایسی صورت حال بھی نہیں ہے۔یہ اِس لئے کہ یہ علت تو علتِ قاصرہ ہے اور علتِ متعدیہ نہیں ہے۔

## سوال

اَب سوال یہ ہے کہ اس تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔اگر علّت ایسی علت ہے کہ وہ صرف منصوصات کے ساتھ مخصوص ہے۔

منصوصات میں اور مواقع نص میں اگر علّت ہوتی بھی ہے تو حکم کی اضافت ہم اُس علّت کی طرف نہیں کریں گے بلکہ حکم کی اضافت ہم نص کی طرف کریں گے۔اِس لئے کہ نص قطعی ہے اور علّت ظنی ہے۔

اِس بحث سے یہ بات ہمارے سامنے آتی ہے کہ علل کی اقسام تین ہیں۔

**ا۔عللِ منصوصہ۔** وہ علل جن کی صراحت اللہ تعالیٰ نے خود یا اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے کی ہو۔یعنی احکام منصوصہ آئے ہوں اور احکامِ منصوصہ کے ساتھ ساتھ اللہ یا رسول نے علل بیان کر دیئے ہوں۔

**۲۔عللِ مفہومہ۔** دلالۃ النص میں جو علت ہوتی ہے، اُسے علت مفہومہ کہتے ہیں۔علتِ مفہومہ کی نفی کی بناپر حکم منفی ہوتا ہے۔

**۳۔عللِ مستنبطہ۔** یہ ایسی علت ہوتی ہے جس کا تعین ہم اپنی رائے اور اپنے اجتہاد سے کر لیں۔

### ایک اصول (علّت کے ساقط ہونے سے حکم کا ساقط ہونا)

یہاں ایک اصول بھی ہمارے سامنے آتا ہے۔کہ اگر کوئی حکم منصوص ہے۔یعنی قرآن مجید یا حدیث شریف میں جس کا ذکر ہے۔اور وہ حکمِ منصوص، کسی علّت سے مقیّد ہے اور اُس وقت

میں منصوص کا کسی علت سے مقید ہونا نص کے ذریعے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے۔ یا یہ کہ وہ دلالت النص کے ذریعے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ فلاں حکم فلاں علت سے مقید ہے۔

### قاعدہ

جہاں یہ علت پائی جائے گی، وہاں اس حکم کا بھی وجود ہوگا۔ اور جہاں علت نہیں پائی جائے گی وہاں حکم کا بھی وجود نہیں ہوگا۔

یہ ایک ایسا ضابطہ ہے کہ اس کی وجہ سے منکرینِ حدیث اور تجدد پسندوں کے بہت سے شبہات اُڑ جائیں گے۔

### مثال (نمبر۱)

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

''وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسَاکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ''
(الانفال۔۴۱)

''اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مالِ غنیمت تم نے حاصل کیا ہے، اُس کا پانچواں حصہ اللہ اور اُس کے رسول ﷺ اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔''

قرآن مجید کی یہ آیت صریح طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ کہ جس طرح یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا خمسِ غنیمت میں حصہ ہے، اسی طرح خمسِ غنیمت میں حضور ﷺ کے ذوی القربیٰ کا بھی حصہ ہے۔

حنفیہ اس کے باوجود کہتے ہیں کہ

آج کل کے دور میں نبی ﷺ کے اقرباء کا خمسِ غنیمت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ جب تک کہ وہ مساکین، یتامیٰ یا ابن السبیل کی فہرست میں شامل نہ ہوں۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ذوی القربیٰ کی حیثیت سے خمسِ غنیمت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

| | |
|---|---|
| الانوار الساطعہ | احمد النشرق |
| سعد الشموش والاقمار | عبد القادر البرلشیمی |
| ریاض العاملین | سیف الدین الجزائر |
| غائۃ المقصود | احمد الدیربی |
| رحمتہ الامتہ | صدر الدین الدمشقی |
| المنتزع المختار | ابوالحسن عبداللہ |
| شامل الاصل والفرع | علامہ اطفیش |

# اسلامی قانون سے متعلق جدید کتابیں

| | |
|---|---|
| التشریح الجنائی الاسلامی | عبد القادر عودہ |
| الاسلام وارضاعنا القانونیہ | ، |
| المال والحکم فی الاسلام | ، |
| الاسلام واوضاعنا الاقتصادیہ | محمد الغزالی |
| المدخل الفقہی العام | مصطفٰے احمد الزرقاء |
| نظرۃ عامۃ فی الحق والالتزام | ، |
| العقود فی الفقہ الاسلامی | ، |
| نظریہ الالتزام العامہ | ، |
| فلسفہ التشریع فی الاسلام | صبحی الحمصانی |
| نظریۃ عامۃ للموجبات العقود | ، |
| نظریۃ العقد | السنہوری |
| الملکیۃ دنظریۃ العقد | ابوزہرہ |
| المقارنات التشریعیہ | عبداللہ علی حسین |

| | |
|---|---|
| الفوائد البهية فی القواعد الفقیہہ | محمود حمزہ الحسینی |
| الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی | |
| المختارات الفتحیہ | |
| العرف والعادۃ فی رائی الفقہاء | |
| نظریۃ تحمل التبعۃ فی الفقہ | علی حسن عبد القادر |
| نظرۃ عامۃ فی تاریخ الفقہ | |
| تاریخ التشریع الاسلامی | الحضری |
| | السبکی وغیرہ |
| تنویر الافہام فی مصادر الاسلام | |
| القصاص فی الشریعۃ الاسلامیہ | |
| القضاء فی الاسلام | دکتور عطیہ |
| القضاء فی الاسلام | عارف کندی |
| التحفۃ الخیریہ | ابراہیم الباجوری |
| البحر الفائض | الشیخ عبد العاطی |
| شرح رائض الفرائض | الشیخ یوسف الاسیر |
| المنہل الفائض | عبد المجید المغربی |
| اطیب الحرام فی فرائض الاسلام | |
| احکام المواریث | محمد محی الدین عبد الحمید |
| المیراث فی الشریعۃ الاسلامیہ | محمد سمفان |
| فتاوی شریعہ | الشیخ حسنین مخلوف |
| لیسر الاسلام واصول التشریع العام | محمد رشید رضا |
| توفیق المواد النظامیہ الاحکام الشریعۃ | محمد افندی شطی |

| کتاب | مصنف |
| --- | --- |
| نظام الطلاق فی الاسلام | احمد محمد شاکر |
| الاحکام والحدود | علی بن محمد بمصنفك |
| ادب القاضی | عماد الدین |
| ابوحنیفہ | استاد ابوزہرہ مصری |
| مالک | ، |
| شافعی | ، |
| ابن حنبل | ، |
| ابن حزم | ، |
| ابن تیمیہ | ، |


## جدید کتب


| کتاب | مصنف |
| --- | --- |
| اصول الفقہ الاسلامی | شاکر الحنبلی |
| التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ | الدکتور عبدالعزیز عامر |
| الفقہ المقارن | حسن احمد الخطیب |
| فقہ الاسلام | لجنۃ توحید المذاہب الاسلامیہ بمصر |
| الفقہ الاسلامی | الدکتور محمد یوسف موسیٰ |
| تاریخ الفقہ الاسلامی | الدکتور محمد یوسف موسیٰ |
| مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی | السنہوری |
| مصادر التشریع الاسلامی | عبدالوہاب خلاف |
| الحیل المحظور منہا والشروع . | الدکتور عبدالسلام ذہنی |
| الاحکام العرفیہ | حسین جمیل |
| الفصول البدیعہ فی اصول | |

الشریعۃ

الفصول العزویہ فی الاصول

الفقیہ

## جدید کتب۔فہرست مرتبہ۔الاستاذ حافظ محمد عارف گوجرانوالہ

| کتاب | مصنف |
| --- | --- |
| تفسیر آیات الاحکام | محمد علی الصابونی |
| الفتح الربانی ترتیب الامام احمد بن حنبل الشیبانی وشرحہ بلوغ الامانی | للعلامۃ عبد الرحمٰن البناء |
| اسس الاقتصاد فی الاسلام | للاستاذ العلامۃ ابی الاعلیٰ المودودیؒ |
| الاسلام واوضاعنا القانونیۃ | للاستاذ محمد الغزالی |
| الاقتصاد والسیاسۃ فی ضوء الاسلام | باشراف لجنۃ الدراسات الاسلامیۃ بکلیۃ التجارہ جامعہ القاہرہ |
| تنظیم الاسلام للمجتمع | الشیخ محمد ابوزھرۃ |
| خطوط رئیسیۃ فی الاقتصاد الاسلامی | الاستاذ محمود ابی السعود |
| مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ فی عہد الرسول والخلفاء الراشدین | للدکتور محمد حمید اللہ |
| مبادی علم المالیۃ العامۃ | للدکتور محمد فواد ابراہیم |
| علم المالیۃ | للدکتور رشید الدقر |
| موارد | للدکتور سعد ماھر حمزہ |
| فقہ الزکوٰۃ | للدکتور محمد یوسف القرضاوی |
| الاشفاق علی احکام الطلاق | علامہ زاھد الکوثری |
| فتاویٰ ابن باز | مفتی اعظم سعودی عرب |
| فقہ السنۃ | عاصم الحداد |

| کتاب | مصنف |
| --- | --- |
| مبادی النظریۃ العامۃ للضریبۃ | للدکتور ابن حسین خلاف وعبدالکریم الرفاعی |
| میزانیۃ الدولۃ | للدکتور محمد علمی مراد |
| تشریع الضرائب | |
| النظم النقدیۃ والمصرفیۃ | للدکتور عبدالعزیز مرعی |
| الاقتصاد السیاسی | للدکتور علی عبدالواحد وافی |
| الاقتصاد السیاسی | للدکتور رفعت المحجوب |
| القصاص | لاحمد محمد ابراہیم |
| الجنایات المتحدہ | رضوان شافعی المتعانی |
| فقہ القرآن والسنۃ | لمحمود شلتوت |
| مجلہ القانون والاقتصاد | |
| طرق القضاۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ | لاحمد ابراہیم بک |
| طرق الاثبات الشرعیۃ | |
| القضاء فی الاسلام | لعطیۃ مشرفۃ |
| الدیۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ | لعلی صادق ابویوسف |
| معین الحکام | علاء الدین ابی الحسن |
| المصارف وبیوت التمویل الاسلامیہ | للدکتور غریب الجمال |
| معجم الفقہ الحنبلی (الجزالاول) | عبدالرحمن عبداللہ الحنبلی |
| معجم الفقہ الحنبلی (الجزالثانی) | عبدالرحمن عبداللہ الحنبلی |
| اقضیۃ الرسول | امام ابن الطلاع اندلسی |
| الاصول الی الاصول فی اصول الفقہ | ابوالعرفان محمد انور مگھالوی |

# کتب شیعہ در علم فقہ و اُصول فقہ

وسلیۃ الوسائل فی شرح الرسائل۔ علم اصول میں (مطبع تبریزی، ۱۲۹۰ھ) باقر (الحاج سید محمد

حلل العقول لعقد الفحول (وسیلۃ الوسائل کے ساتھ چھپی ہے) باقر (محمد)

وسائل الشیعہ الی مسائل شرعیۃ (تہران ۱۲۸۸ چھ اجزاء) الحر العاملی (محمد بن حسین بن علی)

مفتاح الکرامۃ شرح قواعد العلامۃ (مطبع الشوری، مصر، ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۶ھ طبات پوری نہیں ہوئی)۔ الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد)

شرائع الاسلام (مطبع تبریزی، ۱۳۲۰ھ) الحلی المحقق (جعفر بن حسن)

الروضۃ النفیر شرح المجموع (دفعہ زیدی) مع تتمہ للحسنی الیمنی (مطبع سعادۃ، مصر ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۹، پانچ اجزاء (الحیمی)

احسن الودیعۃ فی تراجم مشاہیر الشیعۃ، (بغداد، ۱۳۴۸، دو جزء) الکاظمی (محمد مہدی)

عناوین الاصول، (بغداد، ۱۳۴۲ھ) الکاظمی (محمد مہدی)

اصول الکافی، (۱۳۰۵ھ) الکلینی

## شیعی فقہ و اُصول الفقہ

| | |
|---|---|
| احکام الاحکام | قطب الدین سعید بن ھبۃ اللہ الراوندی |
| الارشاد | الشیخ ابو سعید اسمٰعیل بن علی |
| ارشاد الاذھان | الشیخ جمال الدین ابو المنصور الحسن الحلی |
| اساس الاصول | السید دلدار علی بن السید محمد معین النصرابادی |
| از فہام الاصول الاحکام | محمد بن احمد بن الجنید |
| بشارۃ الشیعہ | ملا محمد مہدی |
| بشری الحقیقین | سید جمال الدین احمد بن موسیٰ العلوی |
| البیان فی الفقہ | الشیخ الشہید محمد المکی |

| | |
|---|---|
| التحریر فی الفقہ | الشیخ جمال الدین ابوالعباس احمد الحلی |
| تحریر الاحکام الشرعیہ | جمال الدین الحسن بن یوسف المطہر الحلی |
| تحصیل المنافع | حسن بن علی بن داؤد |
| تمہید القواعد الاصولیہ | الشیخ زین الدین علی بن احمد |
| تہذیب الاحکام | محمد بن الحسن بن علی الطوسی |
| تہذیب الشیعہ | محمد بن احمد بن الجنید |
| الجامع فی الفقہ | محمد بن علی بن محبوب الاشعری |
| الجامع الفقہ | محمد بن الحسن بن احمد القمی |
| جامع الشرائع | الشیخ نجیب الدین ابوزکریا الھذلی |
| الجامع الصفیر | ابراہیم بن محمد بن سعید الثقفی |
| جواہر الکلام | الشیخ محمد حسن بن محمد باقر النجفی |
| شرائع الکلام | الشیخ نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن الحسن |
| مدارک الاحکام | السید محمد بن علی بن الحسین الموسوی |
| مسالک الافہام | الشیخ زین الدین بن علی بن احمد |
| دلائل الاحکام | سید محمد ابراہیم الموسوی القزوینی |
| الدلیل القاطع | ملا مراد الکشمیری |
| ذکریٰ الشیعۃ فی احکام الشریعہ | الشیخ شمس الدین ابوعبداللہ العاملی |

# انگریزی کتب ومقالات

## قانون اوراُصولِ فقہ

| | |
|---|---|
| C.K. Allen | Law in the Making, 4th edition(1946) |
| J. Austiaia | Lectures on Jurisprudence (1st edition appeared in 1861;5th ed. by R.Campbell, 1929) |
| F.Bervlzeimer | The World's Legal Philosophies (Modern Legal Philosophy Series, Boston, 1912) |
| E.Bodenheimer | Juresprudence (New York 1940) |
| W.J.Brown | The Nature and sources of Law, 2nd edition 1921) |
| Viscount Bruce | Studies in History and Jurisprudence (1901) 2 volumes. |
| W.W Buckland | Some Reflections on Jurisprudence (Cambridge 1945) |
| B.N Cardozo | The Growth of Law (New Havan 1924) |
| F.S. Cohen | Ethical Systems and legal Ideals(Falcon Press, 1933) |
| M.R. Choen | Law and the Social Order(New York 1933)<br>Reason and Nature (London 1937) |
| J.R. Commons | Legal Foundations of Capitalism(New York 1924). |
| Sir Alfred Denning | The Changing Law (London). |

| | |
|---|---|
| L. Duguit | Law in the Modern State (Translated by Farida and H.Laski, (1919) |
| E.Ehrlich | Fundamental Principles of the Sociology of Law (Translated by W.L.Moll, Harvard 1936) |
| W.Friedmann | Legal Theory (London, 1953) 2nd edition. |
| J. Frank. | Law and the Modern Mind (New York, 1935) |
| L.L. Fuller. | Law in Quest of Itself (Chicago 1940) |
| A.L Goohart. | Essays in Jurisprudence and the Common Law (Cambridge 1931) |
| | "Law" an article in New Outline of Modern Knowledge (London 1956) |
| J. Hall. | Reading in Jurisprudence (1938) |
| W.N. Hohfeeld. | Fundamental Legal Conceptions, (1923) |
| Sir T.E. Holland. | The Elements of Jurisprudence (Oxford, 1906) |
| W.I. Jennings. | Modern Theories of Law, 6th edition(1933) |
| G.W. Keeton. | Elementary Principles of Jurisprudence (1930) |
| A. Kocoueck. | Introduction to the Science of Law (1930). |
| K. Kahana Kegen. | Three Great Systems of Jurispridence (London. 1955). |
| Harold J. Laski. | A Grammer of Politics (London). |
| G.W. Paton. | A Textbook of Jurisprudence (Oxford) 1946. |
| Sir. F. Pollock. | First Book of Jurisprudence, 6th edition (1929). |

| | |
|---|---|
| Roscoe Pound. | Contemporary Juristic Theory (1940). |
| | Interpretations of Legai History (Cambridge, 1923). |
| | An Introduction to the Philosophy of Law, Second Edition (New Heayen, 1954). |
| | Law and Morals (Chapel Hill, 1924). |
| | Outlines of Jurisprudence, 5th ed. Harvard 1943). |
| | "Philosophy of Law", an essay in Twentieth Century Philosophy (1950). |
| W.A. Robson. | Civilization and the Growth of Law (London 1935) |
| J.W. Salmond. | Jurisprudence, 10th edition editied by G.K. Williams (1947). |
| Pitrim A. Sorokin. | Contemporary Sociological Theories (New York, 1928). |
| Stammler. | THeory of Justice (Translated, Husik, New York, 1925). |
| Lord Wright. | Legal Essays and Addresses, (Cambridge 1939) |
| Various Authors | Rational Basis of Legal Institutions (Modern Legal Philosophy Series N.Y. 1923) |
| Various Authors | My Philosophy of Law (Bostan 1941). |


اہلِ سنت کی فقہ نے چار شاخوں میں ترقی کی ہے۔ اور ان میں ہر ایک کا اتحاد ابتدائی دور تشکیل ہو گیا تھا۔ گو ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے خطوط پر ارتقاء کیا ہے۔ مگر ان میں اختلاف نہایت جزوی تفاصیل میں ہے (اصول میں نہیں)۔...چاروں فقہ مساوی طور پر مقدس ہیں اور اسلام کے حقیقی تصور کی رو سے ان کا اختلاف صرف فروع میں ہے، بنیادوں میں نہیں۔ آج

بھی جامعہ ازہر میں جو عالمِ اسلام کی سب سے اہم علمی درسگاہ ہے۔ چاروں فقہیں طلباء کو پڑھائی جاتی ہیں اور فقہ کی تعلیم اس کا کوئی نمائندہ عالم دیتا ہے۔ اور یہ نظام بالکل اسی طرح چل رہا ہے جس طرح سلطنتِ عثمانیہ کے ابتدائی دور میں تھا۔ جب ملک کا قانون فقہ حنفی کے مطابق متشکل ہوا۔ اسلامی دورِ حکومت میں تمام اہم عدالتوں میں چاروں فقہوں کے مطابق فیصلے ہوتے تھے اور اہم معاملات میں چاروں فقہوں کے نمائندے مشترکہ مجلس میں مقدمہ کا فیصلہ کرتے تھے (یعنی اسلامی تاریخ فقہی تشدد سے خالی ہے)۔

پروفیسر۔ آئی۔ گولڈ زی ہر

مختصر انسائیکلو پیڈیا آف اِسلام

## اِسلامی قانون


| | |
|---|---|
| Abdul Rahim | Principals of Mohammadan Jurisprudence (1911) Madras.(1) |
| | Institutes of Mohammadan Law (1907) Calcuta. |
| Abdul Majid | Introduction to the study of Mohammadan Law. |
| Dr. Ahmed Amin | "Ijtihad in Islam", article in Islamic Review London, December 1951. |
| N.P. Aghindes | Mohammadan Theories of Finance (1928) -(2) |
| Amir Ali | Mohammadan Law (1880) 2 Volumes, 2nd edition.(3) |
| | Students Handbook of Mohammadan Law (4) |
| J.N.D. Andorson | Islamic Law in Africa (1954) LOndon. |
| | "Recent Developments in Sharia", article to Journal of Comparitive Legislation and internation Law Volume 40 (1930). |


۱۔اس کتاب کا ترجمہ ''اسلامی اصول قانون'' کے نام سے حیدر آباد سے شائع ہو چکا ہے۔

۲۔ابتدائی ابواب میں اُصولِ فقہ پر بڑی مبسوط بحث کی گئی ہے۔بحیثیتِ مجموعی وہ بحث اچھی ہے لیکن اجماع اور اجتہاد پر بہت سی باتیں غلط بیان کردی ہیں جو بعد میں بہت غلط فہمیوں کا سبب بنی ہیں۔مثلاً ایک بات اس میں یہ بھی کہی گئی کہ اجماع قرآن کے کسی حکم کو بھی منسوخ کرسکتا ہے۔حالانکہ یہ قول بالکل بے بنیاد اور سراسر غلط ہے۔

۳۔ہمارے علم کی حد تک انگریزی میں اسلامی قانون پر کسی مسلمان کے قلم سے یہ سب سے پرانی کتاب ہے۔اس سے پہلے کی کسی کتاب کا حوالہ نہیں ملتا۔

۴۔اس کا ترجمہ اُردو میں ہو چکا ہے۔لیکن اب نایاب ہے۔

Ahmed — Islamic Law in Theory and Practices (1956) Lahore. (5)

Muhammad Asad — "The Law of Ours" in Arafat (6) Vol I No.3 . 4 and 5

-"Islamic Constitution-making", in 'Arafat' March 1948 Lahore.

N.B.F Bailiie — A Digest of Muhammadan Law (7) (Hanafi Code)

Brohi — Fundamental Law of Pakistan (1958) Karachi particularly Chapter VIII on "Religious Ethical and Ideologies Implieations of our Constitution".

Encyclopedia of Islam (Shorter).

-Fakih (D.B. Macoonald).

-Fatwa (D.B Macdonald).

-Fikh (I. Goldziher).

-Idjma (D.B. Macdonald).

-Idjtihad (I.B. Macdonald).

-Ikhtilaf (I. Goldziher).

-Istihsan (Kudi Paret).

-Istishab (T.W. Juynboll).

-Shariah (J. Schacht).

-Sunnah (A.J. Wensink).

-Taqlid (J. Schacht).

-Taklif (D.B. Macdonald).

**Looroed Men of Law.**

-Abu Hanifa (T.. Juynbloo and A.J.Wensinck)

۵۔ اسلامی قانون پر انگریزی میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔ اُصولِ قانون کا حصہ بڑی حد تک صبحی محمصانی کی کتاب فلسفہ شریعت اسلام سے استفادہ معلوم ہوتا ہے۔

۶۔ اسلامی قانون کے احیاء اور تجدید کی کوشش، لیکن مصنف ابن حزم اور ظاہری اسکول سے متاثر ہیں اور اسی نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہیں۔

۷۔ یہ دراصل فتاویٰ عالمگیری کا انگریزی ترجمہ و تلخیص ہے۔

Ahmed bin Hanbel (I.Goldsiher).

-Al na ali (D.B. Macdon).

-Ibn Hazm (C.Van Arendouk).

-Ibn Taimiya (Mohd. ben Chenab).

-Malik b. Anas (J. Schacht).

-Al-Shafi. (W. Heffening).

-Al-Shaibani (W. Heffening).

-Al-Zahirya (B. Strothman).

A.A.A. Faizee — Outlines of Muhammadan Law (8) (2nd edition 1955) Oxford.

-A Shiite Creed -(9) (1942) Oxford.

-"Shia Legal Theories" in Law in the Middle East Vol. I. (1955) Washington.

-"Law and Culture in Islam", aticle in Islamis Culture Hyderabad Deccan-(10) Oct. 1943. Vol. XVII No.4.

K. A. Fariq — "Evalution of Law in Islamisation" Iqbal Quarterly", Lahore, July 1959.

H.A.R. Gibb — Law of Religion in Islam (New York).

-Constitutional Organisation"--article in Law in the Middle East Vol. I (1955).

I. Goldziher — "The Principle of Law in Islam" being Chapter XII in Vol.VIII of the Historians History of the World (1904) New York.

-Articles in Encyclopedia of Islam see above.

Gusteve E. Von Grunebaum — "The Body Politic: Law and State". Chapter in Mediavel Islam (1956) Chicago.

۸۔ایک مسلمان کے قلم سے لیکن مستشرقانہ ذہنیت کی آئینہ دار!

۹۔شیخ صادق ابن بالجو یہی کی کتاب ''رسالۃ الاعتقادات'' کا انگریزی ترجمہ۔

۱۰۔یہ مقالہ اسلام پر نہایت رکیک اعتراضات پر مشتمل ہے۔اور ایک مسلمان کے قلم سے ہونے کی بنا پر نہایت افسوسناک ہے۔

Dr. M. Hamidullah — The Muslim Coduct of State (11) (1954 new edition) Lahore.

"Sources of Islamic Law. A new Approach"-(12) article in Islamic Quarterly (London) 1954.

-"The International Law in Islam", an article in Islamic Review (London) May:1951.

-"Influence of Roman Law on Muslim Law". in the Journal of Hyderabad Academy No.6, 1943.

-"Place of Islam in the History of Modern International Law", in Journal of Hyderabad Academy Vol.2 1940.

-"Islamic Notions of Conflicts of Law", in the proceeding of All India Law Conference 1944, Hyderabad.

-"Codification of Islamic Law" in Islamic Literature London April 1956.

Hamilton — Hedaya, Translation Original edition 4 volumes (1791) London.Ed. Grady (1870) London.

J.H. Harington — "Remarks upto the authorities on Mosulman Law" an article in "An Elementary Analysis of The Laws of Regulations."

T.P. Hughes — Dictionary of Islam-(13) (1935 edition) particularly articles on: 1-Law, 2-Fiqa, 3-Mohammadanism, 4-Ijtihad, 5-Ijma, 6-Istihsan

۱۱۔اسلام کے بین الاقوامی قانون پر انگریزی میں بہترین کتاب۔

۱۲۔بنیادی طور پر اس میں یہ بحث کی گئی ہے۔کہ قرآن وسنت کے علاوہ اسلامی قانون کے کون کون سے ماخذ ہیں۔عرف پر نہایت اچھی بحث ہے۔

۱۳۔مغربی اہل علم میں ایک نہایت مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں جا بے جا اسلام پر بے بنیاد الزامات ہیں اور ایک عام قاری بہت سے غلط فہمیوں میں مبتلا ہو سکتا ہے۔

Sn ch Hurgronje — Muhammadan Law (1923) being Collected Papers vol:V.

M d Khaduri — Law of War and Peace in Islam-(14) (1950) 2nd edition.
-Law in th MIddle East"-(15) Vol.I
(Co-Edition) (1955) Washington.
-"Nature and Sources of Islamic Law" article in "A symposium on Muslim Law" in the George Washington Law Review Vol.22 No.1 Oct. 1953.

M mood Brelvi — "The Sharich in an Islamic State". article in the Islamic Review London. Nov. 1956.

L ban Levy — "Islamic Jurisprudence"-(16), chapter IX in the Social Structure of Islam (1957) Cambridge.

J . Liebesny — Law in the MIddle East Vol.I (Co-Editor).
-"Religious Law and Westernization in the Moslem Near East" article in American Journal of Comparative Law Vol. II (1954) p. 492-504.

۱۴۔ مصنف ایک بلند پایہ ''مسلمان مستشرق'' ہیں۔ کتاب بڑی تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔ لیکن نقطۂ نظر مستشرکانہ ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ اسلامی قانون اس دور میں قابلِ عمل نہیں۔

۱۵۔ یہ ایک نہایت اہم کتاب ہے۔ جس میں پندرہ مشہور اہلِ قلم کے مقالات ہیں۔ اس کتاب کا مقصد اسلامی قانون کو مغربی دنیا میں متعارف کرانا ہے اور اسے امریکہ کے مشہور ادارے مڈل ایسٹ انسٹی ٹیوٹ نے مرتب کرایا ہے۔ کتاب معلومات افزا ہے۔ مگر نقطۂ نظر مرعوبانہ اور مستشرکانہ ہے۔ ڈاکٹر گب اور جوزف شاخت کے مقالے خاص طور پر قابلِ اعتراض ہیں جن میں بڑی ہوشیاری کے ساتھ اسلام کو Bebille کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ پروفیسر انور سہراء کا مضمون سب سے اچھا ہے۔

۱۶۔ خالص مغربی ذہنیت کا عکاس!

-Impact of Western Law in the Countries of the Near East" in "Asymposium of Muslim Law" in The George Washington Law Review December 1953 Vol.22 No.2

Sir W.H Macnoghten Principles and Precedents of Muhammadan Law (1825) Ed. Sloan (1897) Madras.

D.B. Macdonald Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (1913), London (1926) New York.

-Mohammadan Institutions and Mohammadan Law" article in Encyclopedia Britiannica 14th edition.

-Articles in Encyclopedia of Islam (see above)

Subhi Mahmasani "Muslims: Decedence & Renaissance: Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs", in the Muslim World, Hartford. July and October 1954.

-"Shariah of Islam and its Place in Modern Society" in Islamic Review, London. June 1952.

-"Trasactions in Shariah", in Law in the Middle East Vol.I.

| | |
|---|---|
| D.S. Margoliouth | Early Development of Muhammadanism (1914) New York. |
| | -"Omer's Instructions to the Kadi" article in the Journal of the Royal Asiatic Society. April 1910 p. 307-326. |
| Abul Ala Maudoodi | Islamic Law and Constitution. (1955). Karachi. Edited by:Khurshid Ahmed. |
| Sir Dinshah Farduji Mulla | Principles of Muhammadan Law (1955) Bombay 14th Edition. |
| Muhammad Daud Rehber | "Shah Waliullah and Ijtihad". in Muslim World. Hartford, October 1955. |
| Rudi Paret | "Istihsan and Istislah" article in Supplement to the Encyclo pedia of Islam. |
| R. Roberts | The Social Laws of the Koran (1925) London. |
| F.H. Ruxton | The Maliki Law (1916) London. |

Joseph Schacht — The Origin of Muhammadan Jurisprudence-(17) (1950) Oxford.

-"Islamic Law", article in Encyclopedia of Social Sciences.

-"Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" and

-"The Schools of Law and latter Development of Jurisprudence" two article in Law in the MIddle East Vol. I (1955).

-"Law"-(18) an article in Unity and Variety in Muslim Civilization edited by Von Gruenabam (1955).

-"Foreign Elements in Ancient Islamic Law" an article in the Journal of Comparative Legislation and International Law 3rd series Vol. 32 (1950).

-"A bolition of Sharish Courts in Egypt", in The Muslim World Hartford, January and April 1958.

۱۷۔جوزف شاخت ایک یہودی اہلِ قلم ہیں اور ان کی یہ کتاب یورپ میں بہت مقبول ہے۔دراصل اس میں فقہ شافعی پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔لیکن مصنف نے سنت اور حدیث پر بڑے بے بنیاد الزام لگائے ہیں اور کلامی بحث کے نام سے بیہودہ خرافات جدید انداز میں پیش کی ہیں۔اسلامی قانون کو اس سے زیادہ شاید کسی اور کتاب میں Misrepresent نہیں کیا گیا اور یہی آج مغربی مستشرقین کی نگاہ میں سب سے مستند کتاب ہے۔غلطی ہائے مضامین مت پوچھ!

۱۸۔جوزف شاخت کا بنیادی نقطۂ نظر یہ ہے کہ فقہ دور اموی میں رونما ہوا اور اس زمانے کے عرف اور روما اور سوریا کے قوانین سے اخذ ہے اس میں اسلام کا حصہ بہت زیادہ نہیں۔

Dauid De Santillane — "Law and Society" a chapter in the Legacy of Islam edited by T.W. Arnold and A.Gullaume (1941) Oxford.

K. P. Saksena — 'Muslim Law.

T. P. Tyabiji — Limited Interest in Muhammadan Law.

S. G. Vesey-Firzgerald — Muhammadan Law-(19) (1931) Oxford.
-"Nature and Sources of the Sharia" an article in Law in the Middle East Vol.I (1955).
-"The Alleged Debt of Islamic to Roman Law"-(20) an article in Law Quarterly Review Vol: LXVII (1951) p. 81-102.

Wahid Hussain — History of Development of Muslim Law.

Sir R. K. Wilson — Anglo-Muhammadan Law (1908) London.

K. B.Muhammad Yousaf — Tagore Law Lectures: (1891-92)

۱۹۔اس میں تمام فقہوں کا ایک تقابلی مطالعہ ہے۔یابالفاظ صحیح تر سب فقہوں کی تلخیص پیش کی گئی ہے۔

۲۰۔مصنف محترم کا نقطہ نظر مختصراً یہ ہے کہ قانون روما نے اسلامی قانون کو کسی قابل ذکر یا نمایاں حد تک متاثر نہیں کیا اور اگر کوئی اثر ڈالا بھی ہے تو وہ بلاواسطہ تو ہرگز نہیں ہے۔

# ہماری مقبول مطبوعات

| | |
|---|---|
| فضائل قرآن | مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ |
| کتاب الصوم | // |
| کتاب الذکرودعا | // |
| کتاب الذکرودعا | // |
| کتاب الجنائز | مولانا محمد یوسف اصلاحی |
| شعور حیات | // |
| شمع حرم | // |
| گلدستہ حدیث | طالب ہاشمی |
| تیس پروانے ؓ | // |
| چالیس جاں نثار ؓ | // |
| ہمارے رسول پاک ﷺ | // |
| تذکارِ صحابیات | // |
| سو شیدائی ؓ | // |
| ستر ستارے ؓ | // |
| پچاس صحابہ ؓ | // |
| سیرت فاطمہ ؓ | // |

البدر پبلیکیشنز اردو بازار۔ لاہور